

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

Odsjek za povijest

Katedra za staru povijest

# **ŠAMANI I ŠAMANIZAM NA STAROM ISTOKU**

## **-DIPLOMSKI RAD NA STUDIJU POVIJESTI-**

Mentori: prof. dr. sc. Boris OLUJIĆ

dr. sc. Jasmina OSTERMAN

Student: Margareta MIKIĆ

Zagreb, ožujak 2015. godine

## KAZALO

<b>PREDGOVOR.....</b>	<b>4</b>
<b>I.UVOD</b>	
1.1.PROSTOR I VRIJEME.....	8
1.2.ODABRANI IZVORI.....	10
1.3.POVIJEST ISTRAŽIVANJA ŠAMANIZMA.....	11
1.4.METODE ISTRAŽIVANJA ŠAMANIZMA.....	15
1.5.TERMINOLOŠKI PROBLEM.....	16
<b>II.METODOLOGIJA</b>	
2.1.TEORIJA ŠAMANIZMA KAO POKRETAČA ŠPILJSKE UMJETNOSTI GORNJEG PALEOLITIKA EUROPE D. LEWIS-WILLIAMSA I J. CLOTTESA.....	20
2.2.KRITIKA D. LEWIS-WILLIAMSOVE METODE.....	23
2.3.ENTEGENI – POMOĆ PRI INDUCIRANJU TRANSA.....	25
2.4.METODOLOGIJA – PISANI IZVORI.....	28
2.5.NEUROZNANOST I ENTOPTIČKI FENOMEN.....	32
<b>III.ŠAMANIZAM NA STAROM ISTOKU</b>	
3.1.MATERIJALNI IZVORI	
3.1.1.Ukopi šamana.....	34
3.1.2.Sveta mjesta.....	36
3.1.3. Šamani u staroj Mezopotamiji – materijalni izvori.....	39
3.2. PISANI IZVORI	
3.2.1.Vizije svjetla i simbolička smrt – inicijacija šamana.....	45
3.2.2.Iscjeljivanje i ljekovito bilje.....	45
3.2.3.Enteogeni.....	54
3.2.4.Kozmičko stablo ili Stablo svijeta i Kozmička planina.....	56
3.2.5.Šamanski let na Nebo.....	57
3.2.6.Silazak u Podzemlje.....	58
3.2.7.Proročke vizije i snovi.....	64
3.2.8.Životinjski pomagači i pratitelji.....	65
<b>IV. ZAKLJUČAK.....</b>	<b>68</b>
<b>V.SUMMARY.....</b>	<b>71</b>
<b>VI.PRILOZI</b>	
6.1.PRILOG I – PISANI IZVORI.....	75

6.2.PRILOG II – ILUSTRACIJE.....	88
<b>VIL.BIBLIOGRAFIJA</b>	
7.1.KRATICE.....	98
7.2.LITERATURA.....	99

## PREDGOVOR

Prije nego se pristupi analizi pisanih i materijalnih izvora u kontekstu šamanizma na starom Istoku, potrebno je naglasiti da cilj ovoga rada nije dokazivanje ili opovrgavanje postojanja šamanizma i šamanskih praksi na ovom području. Cilj je bio postaviti metodologiju istraživanja šamanizma na starom Istoku i prikazati elemente šamanizma koje je moguće uočiti u okviru odabranih izvora. U radu je obuhvaćeno razdoblje od srednjeg paleolitika tj. ukopa koji datiraju od prije oko 100 000 godina, do kraja mezopotamskih civilizacija, točnije do pada novoasirskog carstva 612. godine pr. Kr. Prostor na kojemu se temelji ovaj rad odnosi se na Mezopotamiju, međutim, kako bih objasnila ideje i prakse povezuje sa šamanizmom, bilo je potrebno pristupiti izvorima koji se odnose na druga područja, poput Levanta, Anatolije i srednjeazijskih područja koja su nastanjivali Skiti.

Za uspostavu što preciznije metodologije, bilo je potrebno objasniti neke pojmove, poput šamana i šamanizma, ponajviše zbog mnogobrojnih definicija koje su predstavili razni autori. Navedeni problem razjašnjen je u uvodnom poglavlju, no nadalje smatram da je za daljnje praćenje rada potrebno objasniti još nekoliko pojmova. Prvi od tih pojmova odnosi se na „promijenjeno stanje svijesti“ koje se objašnjava kao mentalno stanje koje može biti subjektivno prepoznato kao reprezentacija razlike u psihološkom funkcioniranju pojedinca, suprotno budnom stanju.<sup>1</sup> U takvom stanju uočene su mentalne funkcije koje se ne pojavljuju pri budnom stanju svijesti. Promijenjenom stanju svijesti pristupa se manipuliranjem univerzalnih neuropsiholoških struktura ljudskoga tijela, a takva mogućnost prisutna je kao potencijalno ponašanje svih ljudi.<sup>2</sup> Pojam „ekstaze“ dolazi od starogrčke riječi *ekstasis*, *ἔκστασις*, a odnosi se na doživljaj ekstremne emocionalne egzaltacije koja nadilazi razum i osjećaje i uzdiže pojedinca u stanje zanosu veoma slično transu.<sup>3</sup> Šamanska ekstaza na taj se način tumači kao specifična vrsta promijenjenog stanja svijesti što uključuje: a) sposobnost kontrole ulaska u trans i njegovog trajanja, b) sjećanje na iskustvo transa i c) uzajamnu komunikaciju sa sudionicima dok je osoba u stanju transa.<sup>4</sup> Posebna vrsta promijenjenog stanja svijesti jest šamanski trans. Navedeno stanje razlikuje se od budnog stanja, a tokom njegova trajanja nevidljivi svijet duhova šamanu postaje vidljiv i on je u mogućnosti komunicirati s duhovima kako bi riješio određeni problem. Iskustvo šamanskog transa obično je ekstatično, a

---

<sup>1</sup> Pratt 2007, 6

<sup>2</sup> Ib.

<sup>3</sup> Pratt 2007, 156

<sup>4</sup> Ib.

ključni element navedenoga je šamanova kontrola ovoga stanja.<sup>5</sup> Slijedeći pojam koji je usko vezan za ovu temu jest pojam „enteogena“. Riječ dolazi od starogrčkog *entheos*, *ἐνθεος*, što znači „unutarnje božanstvo“ i *genesthai*, *γενέσθαι*, u ovom kontekstu značenja „postati“. <sup>6</sup> Pojam označava psihotropne biljke koje šamani koriste kako bi izazvali promijenjeno stanje svijesti, a iz šamanske perspektive takve biljke imaju natprirodne osobine, svete su i mora im se ukazati poštovanje.<sup>7</sup> Pojam entoptički fenomen dolazi od starogrčkog *entos*, *ἐντός*, značenja „unutar“ i *optikos*, *ὀπτικός*, značenja „vizualno“. Entoptički fenomen karakterističan je za prvu fazu transa prema Lewis Williamsu<sup>8</sup>, a ponekad se umjesto navedenog, mogu upotrebljavati i drugi pojmovi. Ovdje se preferira pojam „entoptički“, koji označava sve ono što se generira bilo gdje u optičkom sustavu, a okarakterizirano je pojavom geometrijskih formi koje se u prvoj fazi transa pojavljuju kod svih ljudi.<sup>9</sup> O ovom fenomenu raspravlja se u poglavlju posvećenom metodologiji.

Rad je podijeljen na dva velika poglavlja od kojih se prvo odnosi na uspostavljanje metodologije, a drugo na primjenu te metodologije na pisane izvore. Poglavlje posvećeno metodologiji podijelila sam na cjeline koje se bave metodološkim pristupom materijalnim izvorima i metodološkim pristupom pisanim izvorima. Metodologiju koju sam primijenila pri analizi materijalnih izvora uglavnom sam preuzela od D. Lewis-Williamsa, da bih ju korigirala na osnovu kritika koje su Lewis-Williamsu uputili drugi znanstvenici, ponajprije P. Bahn. Iako su Lewis-Williams i njegovi kritičari usmjereni na špiljsku umjetnost gornjeg paleolitika, smatram da je ova metodologija primjenjiva i pri analizi umjetničkih prikaza iz drugih razdoblja, pa tako i pri analizi umjetničkih prikaza koji potječu iz Mezopotamije u razdoblju nakon pojave pisma. Metodologija korištena pri analizi pisanih izvora uglavnom je temeljena na radovima M. Eliadea, J. Halifax i T. A. DuBoisa. Da bih analizirala pisane izvore definirala sam nekoliko temeljnih odlika šamana koje sam zatim pokušala detektirati u pisanim izvorima. Pri ovakvom pristupu bilo je potrebno utvrditi da je u određenom izvoru prisutno više elemenata šamanizma, jer ako bi se fokusiralo samo na jedan od tih elemenata moralo bi se zaključiti da se određeni navod u izvoru može tumačiti na više načina.

Primjena uspostavljene metodologije na odabrane materijalne i pisane izvore tema je drugog velikog poglavlja. Poglavlje je podijeljeno na dvije velike cjeline, od kojih se prva bavi

---

<sup>5</sup> Pratt 2007, 501

<sup>6</sup> Ib.

<sup>7</sup> Pratt 2007, 502

<sup>8</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 48

<sup>9</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 48

analizom materijalnih, a druga pisanih izvora. U poglavlju koje se bavi materijalnim izvorima, analizirala sam ukope osoba koje su mogle biti šamani, a koji se datiraju u razdoblje paleolitika i epipaleolitika. Pristupila sam i analizi umjetničkih prikaza na lokalitetima Göbekli tepe i Çatal höyük, te analizi prikaza na cilindričnim pečatima iz Mezopotamije, kao i analizi nekoliko reljefnih prikaza iz palače Sargona II. U drugom dijelu koji se bavi analizom pisanih izvora, pokušala sam pronaći elemente šamanizma u nekoliko mezopotamskih mitova, te u sumerskim, asirskim i babilonskim inkantacijama. Kada je o mitovima riječ, zaključila sam da se u mitovima koje sam analizirala može uočiti više elemenata šamanizma, a tu bi ponajprije trebalo istaknuti ep o Gilgamešu, mit o Inanninu/Ištarinu silasku u Podzemlje i mit o Etani. Inkantacije same po sebi predstavljaju forme koje su se ritmički ponavljale, pa se kao takve mogu usporediti s formulama koje izgovaraju šamani srednje i sjeverne Azije. Njihova struktura također nalikuje formulama koje izgovaraju šamani, a koje su poznate iz etnografskih zapisa. Zaključak sam temeljila na dobivenim rezultatima da bih prikazala koliko su neki elementi šamanizma uočljivi u materijalnim i pisanim izvorima.

## I. UVOD

Šamanizam, kao oblik duhovnosti, moguće je pratiti od najstarijeg razdoblja ljudske prošlosti – paleolitika. Šamanizam se javlja ne kao religija, nego kao iskaz vjerovanja kojeg je moguće pratiti unutar gotovo svake religije. Iako se još uvijek raspravlja oko samog pojma šamanizma, što onemogućuje istraživanje ovog fenomena u njegovom punom obliku, ipak su istraživanja šamanizma danas veoma raširena i obuhvaćaju mnoge kako povijesne, tako i moderne civilizacije i narode. Zbog nedostatka sveobuhvatne terminologije i definicija, u ovom radu će se predstaviti terminologija koja će najbolje poslužiti svrsi istraživanja šamanizma na starom Istoku. Cilj je pokušati prikazati kretanje ovog fenomena kroz prostor staroga Istoka, u vremenskom periodu koji obuhvaća najranije razdoblje paleolitika i neolitika, preko pojave velikih mezopotamskih civilizacija. Da bi se problemu pristupilo što ozbiljnije, potrebno je točno geografski definirati prostor o kojem će biti riječi. Prije svega, radi se o prostoru Anatolije, Perzije, Mezopotamije i Levanta, te prostoru južno- ruskim i ukrajinskih stepa, tj. području kojim su nekada vladali Skiti. Međutim, u ovom radu fokus će biti na prostoru Mezopotamije, dok će šamanske prakse na ostatku prostora staroga Istoka poslužiti pri komparaciji. Jasno je da u svakom vremenskom razdoblju broj izvora neće biti isti za svako od ovih područja. Ograničit ću se na dostupne izvore iz kojih je moguće izvući podatke o tragovima šamanizma na navedenom području.

Počevši od gornjeg paleolitika, šamanizam je kao pojavu moguće pratiti u gotovo svim dijelovima svijeta. Danas je još uvijek nemoguće sa sigurnošću utvrditi postoje li jasni dokazi za definiranje šamanizma u srednjem paleolitu, no neke od naznaka već tada sigurno postoje, i to, upravo na prostoru staroga Istoka. U kasnijim, povijesnim razdobljima, tragovi šamanizma se pojavljuju, no pitanje je postoji li šamanizam u pravom smislu te riječi, izvan službenog religijskog sustava. Šamanizam kao pojavu bit će moguće pratiti unutar tih religijskih sustava, o čemu će kasnije biti riječi. Svakako da ranija razdoblja i sjeverna područja staroga Istoka, nude više materijala za analizu ovog fenomena, no nepravilno je tvrditi da za istraživanje šamanizma na području Mezopotamije, izvora nedostaje. Elemente šamanizma je moguće pratiti i na tome prostoru, ali u podosta drugačijem i rascijepanom obliku, inkorporiranom unutar službenih religijskih praksi.

## 1.1. PROSTOR I VRIJEME

Kako je već rečeno, prostorno – vremenski kontekst ovoga rada, obuhvaća stari Istok, s fokusom na Mezopotamiju u razdoblju od prapovijesti, pa sve do gašenja mezopotamskih civilizacija. Pri straživanju šamanizma na starome Istoku, trebalo bi krenuti od same pojave anatomske modernog čovjeka na tim prostorima, dakle od gornjeg paleolitika, dok za razdoblje srednjeg paleolitika nije moguće predstaviti čvrste dokaze postojanja šamanizma, iako neke naznake postoje. Kako je šamanizam uglavnom obilježje lovačko – sakupljačkih populacija, to ne znači da on s pojavom neolitika na ovim prostorima, nestaje. Upravo suprotno, rani neolitik, tj. predkeramički neolitik, još uvijek u velikoj mjeri obilježava lov i sakupljanje, a sve ono što obilježava šamana, u kasnijem neolitiku ne nestaje, nego poprima drugačiju formu. U kasnijim razdobljima, posebice pri početku uzdizanja mezopotamskih civilizacija, teško je govoriti o šamanizmu kakav je poznat iz paleolitika i neolitika. Šaman, kao osoba zadužena za sve duhovne i intelektualne radnje kod ranih populacija, u organiziranim društvima gubi tu svoju sveobuhvatnu ulogu. Tada dolazi do svojevrsnog razdvajanja na primjerice, prenositelja metalurškog znanja, znanja o poljoprivredi, svećenika, egzorcista, tzv. „medicine man“ i slično. S ovim novonastalim ulogama u društvu, teško je utvrditi može li se nekoj od njih pridjenuti isključivo ime šamana, no one u svojoj cjelini predstavljaju ponovno novu formu šamanizma, koja se može pratiti čak do današnjeg vremena. Razdoblje procvata mezopotamskih civilizacija, kompleksno je za ovaj rad upravo zbog rascjepkanosti uloga šamana. S druge strane, pošto pojam „stari Istok“ u ovom radu ne obuhvaća isključivo Mezopotamiju, kod stepskih populacija poput primjerice Skita, moguće je detektirati šamanizam čak u vrijeme stare Grčke, gdje upravo Herodotova *Povijest* predstavlja nezaobilazan izvor. Općenito, stočarske, nomadske i stepske populacije, povoljnije su za istraživanje šamanizma od zemljoradničkih, čija organizacija društva zahtijeva preuzimanje i cijepanje društvenih uloga šamana na nekoliko pojedinačnih uloga.

Prostor na koji će se u ovom radu fokusirati, zauzima sve ono što se podrazumijeva pod pojmom „staroga Istoka“. Prvenstveno, riječ je o Mezopotamiji, području koje danas uglavnom pokriva Irak, a okružuje ga Kavkaz na sjeveru, iranski plato na istoku, Perzijski zaljev na jugu i sirijsko-arabijska pustinja na zapadu.<sup>10</sup> U vrijeme posljednje glacijacije, otkriva se aluvijalno tlo koje je do tada već formiralo veliko ležište samo jedne rijeke, čiji posljednji trag čine Eufrat

---

<sup>10</sup> Bottéro 2001, 7



i Tigris.<sup>11</sup> Prvi naseljenici na ovo područje vjerojatno stižu sa sjevero-zapada, sjevera i istoka, te obuhvaćaju različite etničke i kulturne skupine o kojima nije mnogo toga poznato, osim nekolicine arheoloških nalaza. Novo stanovništvo sa sobom donosi i nove alate, ideje, pa čak i biljke i domesticirane životinje.<sup>12</sup>

Područje Levanta, u najranijem periodu neolitika, ima veoma važnu ulogu pri istraživanju šamanizma. Ono predstavlja izduženo područje jugozapadne Azije, koje čini prirodni kopneni most između Azije i Afrike. Tri komponente definiraju ovo područje od zapada prema istoku: Mediteran, sirijsko-afrički procijep i ogromna pustinska područja na istoku.<sup>13</sup> Prostor Anatolije, tj. Male Azije je jednim dijelom vezan za istočna područja na kojima se razvijaju prve civilizacije, a drugim za područje Grčke. To je prostor miješanja istočnih i europskih utjecaja, što ga čini posebno zanimljivim. Upravo područje Male Azije, uz područje Levanta, jest ono na kojem dolazi do velikog napretka neolitičkih populacija. Potrebno je spomenuti da je ovaj prostor naseljavan različitim populacijama i narodima i u kasnijim prapovijesnim i povijesnim razdobljima, što ga čini idealnim za istraživanje religioznosti općenito. Osim navedenoga, ne treba zanemariti ni područja oko Kavkaza i Crnoga mora, koja su naseljavali Skiti, a u čijoj materijalnoj kulturi postoje brojne naznake šamanizma. Jedan od najstarijih grčkih povjesničara, Herodot, porijeklom iz Halikarnasa na obali Male Azije, imao je doticaja sa Skitima, te ostavio dragocjene podatke o njima, na temelju kojih je moguće pristupiti istraživanju šamanizma kod skitskih populacija.<sup>14</sup>

Cijeli prostor staroga Istoka, bogat je izvorima za istraživanje šamanizma, no jasno je da se ne može govoriti o tome bogatstvu jednako u svim razdobljima i na svim područjima koja stari Istok obuhvaća. Ponekad samo nekoliko izvora može predočiti jasnu sliku o postojanju šamanizma na nekom području, a ponekad ni brojni izvori ne mogu pretpostaviti postojanje šamanskih praksi.

---

<sup>11</sup> Bottéro 2001, 7-8

<sup>12</sup> Ib.

<sup>13</sup> Suriano 2013, 9

<sup>14</sup> Hist. IV

## 1.2. ODABRANI IZVORI

Kako je već rečeno, starija razdoblja, iako je riječ o arheološkim izvorima, nude bolju mogućnost istraživanja šamanizma, te je ono uvelike olakšano i neprikriveno ostalim duhovnim i religijskim praksama. Šamanizam u paleolitu i neolitu, najlakše je definirati na temelju istraženih ukopa, kulturnih mjesta i predmeta koji indiciraju pripadnost šamanskim praksama. Navedeno uključuje neobične ukope istaknutih pojedinaca, te priloge životinjskih ostataka, tj. životinja pratitelja šamana, priloge predmeta i nošnje koja je svojstvena šamanima, razne kulturne predmete, umjetničke prikaze koji odražavaju šamanske prakse određene zajednice i slično. U ovu skupinu izvora spadaju i biljni i životinjski ostaci, a upravo zooarheologija i arheobotanika, daju veoma važne podatke vezane uz liječenje biljnim i životinjskim pripravcima. Arheološki izvori imaju veliku važnost i za kasnija razdoblja, iako se zahvaljujući pojavi pisma, mnoge probleme može razriješiti sa većom sigurnošću.

Pisani izvori upotrijebljeni su za područja na kojima je pismo poznato u definiranom kronološkom okviru, a radi se o uglavnom mitovima i religijsko-magijskim tekstovima u starijem razdoblju, te antičkim izvorima iz kojih je moguće iščitati nešto o religioznosti na definiranom području. Prije svega, potrebno je reći, da se radi o izabranim tekstovima, kao što je slučaj pri analizi materijalnih izvora. Riječ je o poznatim mezopotamskim tekstovima, prije svega, epu o Gilgamešu, mitu o Inaninu silasku u podzemlje, babilonskoj verziji ovog mita, tj. o Ištarinu silasku u podzemlje, mitu o Enkiju i Ninhursag, te mitu o Etani i Dumuzijevu snu. Većim dijelom korištena je baza podataka ETCSL u kojoj se između ostalog nalaze i prijevodi sumerskih mitova. Osim navedenoga, obuhvaćen je i niz odabranih sumerskih, akadskih i babilonskih religijsko-magijskih formula, inkantacija i recitacija. Pri analizi navedenoga, korišteni su primarno: „Mesopotamian magic – textual, historical and interpretative perspectives“, „Ur III incantations“ te „Ancient magic and divination III – Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia“. Navedeni radovi donose transliteraciju, prijevod i analizu gore navedenih izvora, što uvelike pomaže pri detektiranju radnji i pojava koje obilježavaju šamana. Kada je o magijskim tekstovima riječ, korištena je i baza podataka CMAwRO u kojoj se nalaze magijski tekstovi korišteni pri bolestima uzrokovanim lošim utjecajem vještičarenja i čarobnjaštva. Osim navedenih izvora, koji se fokusiraju uglavnom na religiju i mitologiju, korišten je i dio Hamurabijeva zakonika koji se

odnosi na reguliranje rada liječnika *azu* u starom Babilonu, te razne medicinske pločice, koje svjedoče o upotrebi određenih biljaka, prije svega asirski medicinski tekstovi i farmakopejski priručnik *Šammu šikinšu* što je posebno korisno pri istraživanju šamanizma na ovom prostoru. Za prostor oko Kavkaza i Crnoga mora, tj. prostor kojeg su zauzimali Skiti, najvrjedniji izvor jest Herodotova *Povijest*, a korišten je prijevod Dubravka Škiljana u izdanju Matice hrvatske.

### 1.3. POVIJEST ISTRAŽIVANJA ŠAMANIZMA

Kada je riječ o stanju istraženosti šamanizma na starom Istoku, ne može se reći da postoje radovi koji se bave isključivo ovom temom. Moguće je pronaći određene preglede rasprostranjenosti šamanskih praksi u svijetu, kako kroz povijest tako i u današnje vrijeme, u kojima se okvirno razrađuje tema šamanizma staroga Istoka. No, kada je riječ o istraživanju šamanizma općenito, danas se velik broj znanstvenika bavi ovom temom.

Prva osoba koja je istraživanju šamanizma pristupila na način koji ga definira kao društvenu i kulturnu pojavu, a ne kao psihičku bolest, svakako je Mircea Eliade, s kojim započinje istraživanje šamanizma u onom obliku kakav je danas poznat. Eliade je u svojoj knjizi „Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze“, objavljenoj prvi put u Francuskoj 1968. godine, definirao šamanizam, postavio metodologiju njegova istraživanja i prikazao prakse šamana diljem svijeta, u prapovijesnom, povijesnom i modernom vremenu, uključivši tu i prostor staroga Istoka. S Eliadeom dakle, šamanizam prestaje biti percipiran kao psihička bolest vezana uz sibirске šamane, tzv. „arktička histerija“<sup>15</sup>, nego definiran kao „tehnika ekstaze“<sup>16</sup>, počinje biti istraživana u okviru gotovo svih poznatih religija, ali i kao zasebna praksa. Eliade je „ekstazu“ (trans) pokušao predstaviti kao integralno iskustvo ljudskog postojanja, kao što su san, mašta, anksioznost i slično. Moglo bi se reći da je moderno istraživanje šamanizma započelo u kulturno-povijesnim i etnološkim krugovima, no danas je istraživanje šamanizma dobilo puno veću dimenziju, te mu se obično pristupa na interdisciplinarnan način, ovisno radi li se o povijesnom ili modernom šamanizmu, obično uključujući etnologiju, kulturnu povijest,

---

<sup>15</sup> A. Ohlmarks razlikuje čak arktički i subarktički šamanizam, s obzirom na stupanj duševne bolesti. Na razvoj ove bolesti utječu pretjerana hladnoća, duge noći, pustinjska usamljenost, nedostatak vitamina i slično. Eliade razlikuje oboljele od epilepsije i šamane, pri čemu su šamani sposobni izazvati trans i njegov prekid po svojoj volje, dok se pojava epileptičnih napada ne može kontrolirati. (Eliade 1968, 43)

<sup>16</sup> Eliade 1968.

arheologiju, antropologiju, sociologiju, pa čak i neuroznanosti i medicinu, te biologiju kada je riječ o ljekovitom i halucinogenom bilju. Moderna istraživanja šamanizma dovela su i do velike terminološke zbrke, koja više ne razlikuje šamana od čarobnjaka, vrača ili iscjelitelja, no ona ipak pomažu u detektiranju šamanskih praksi u povijesnim razdobljima i dijelovima svijeta u kojima dosad šamanizam nije istraživao. Istraživanje šamanizma je najzastupljenije u kulturno-povijesnim i etnološkim krugovima i uglavnom se temelji na Eliadeovom djelu o šamanizmu. Često je kulturna povijest kada je riječ o ovoj temi, neodvojiva od etnologije, jer kada je riječ o povijesnim populacijama, također je potrebno problemu pristupiti na komparativan način i usporediti povijesni šamanizam s onim koji danas poznajemo, a koji se veže uz populacije Sibira, Južne i Sjeverne Amerike i Srednje Azije.<sup>17</sup> Zbog toga se pregled povijesti i stanja istraživanja šamanizma iz povijesne perspektive, iznosi zajedno s onim iz etnološke i antropološke perspektive.

Kako je nakon Eliade istraživanje šamanizma u kulturno-povijesnim i etnološkim krugovima postalo doista rašireno, ovdje će se u obzir uzeti tek nekoliko radova, radi komparacije s istraživanjima šamanizma u arheologiji i pristupom iz perspektive neuroznanosti. Iako se većina radova temelji na istraživanjima šamanizma u modernom vremenu, poput sibirskog, altajskog, južnoameričkog i slično, postoje i određeni radovi koji se bave šamanizmom općenito i šamanizmom na drugim prostorima. U svakom slučaju i jedna i druga vrsta radova su korišteni u ovom radu, pa makar se radilo jedino o komparaciji. Zbornik radova, koji je uredila Shirley Nicholson, pod nazivom „Shamanism – An expanded view of reality“, objavljen 1987. godine, sastoji se od većeg broja članaka, čiji su autori, između ostalih, Mircea Eliade i Joan Halifax – američka antropologinja koja se posebno bavila šamanizmom.<sup>18</sup> Teme ovog zbornika radova podijeljene su na nekoliko tematskih cjelina koje obuhvaćaju sve od temeljenih razrada šamanskih praksi, do tradicija šamanizma koje su se do danas održale. Knjiga koja obuhvaća brojna teorijska pitanja vezana uz šamanizam, „An introduction to shamanism“, čiji je autor Thomas A. DuBois<sup>19</sup>, američki etnolog, bazira se na brojnim problemima, poput šamanskog poziva, transa, tehnika liječenja, glazbe i enteogena. Iako je knjigu pisao etnolog, u njoj je moguće pronaći jedno poglavlje koje se odnosi na arheološke dokaze o postojanju šamanizma u ranijim razdobljima.

---

<sup>17</sup> Eliade 1968; Winkelman 2010; DuBois 2009; Nicholson, ur. 1987

<sup>18</sup> Nicholson, ur. 1987

<sup>19</sup> DuBois 2009

U ovom kontekstu, za istraživanje šamanizma, važni su i radovi koji se tiču religije općenito. Uglavnom je riječ o interpretacijama raznih religijskih tekstova, epova i mitova, te analizi arheološkog materijala. Kada je riječ o Mezopotamiji, Jean Bottéro svakako je osoba koja se dosta temeljito pozabavila religijom Mezopotamije.

Šezdesetih godina 20. stoljeća, u arheologiji dolazi do pojave tzv. procesualizma<sup>20</sup>, kada se sve više pokušava približiti prirodnim znanostima, što dovodi do nastanka mnogih modernih metoda koje se i danas koriste. Međutim, kako su procesualisti, usmjeravajući se na metode prirodnih znanosti, zanemarili stvaranje jasne slike ljudskoga života, osamdesetih godina dolazi do pojave tzv. postprocesualizma, kao odgovora na nedostatke procesualizma.<sup>21</sup> Predvodnik postprocesualizma bio je Ian Hodder, koji je prvi upotrijebio ovaj pojam 1985. godine.<sup>22</sup> Upravo u okviru postprocesualizma, razvija se tzv. kognitivna arheologija, koja pokušava riješiti probleme vezane uz religiju i duhovnost, umjetnost i slično. Oba pristupa, i procesualistički i postprocesualistički, utjecala su na razvijanje raznih teorija o šamanizmu u arheologiji. Prvi radovi vezani uz šamanizam, dolaze od arheologa koji se bave prapoviješću, i to konkretnije, paleolitikom i neolitikom. Dugo se pokušavalo shvatiti svrhu špiljskog slikarstva, a David Lewis Williams, južnoafrički arheolog i Jean Clottes, francuski arheolog, razvijaju teoriju prema kojoj špiljsko slikarstvo tumače kao produkt šamanskih rituala. Njihovo zajedničko djelo, „The shamans of prehistory – trance and magic in the painted caves“<sup>23</sup>, objedinjuje metode preuzete iz prirodnih znanosti, posebice neuroznanosti i komparaciju s etnološkim zapisima o bušmanskim šamanima devetnaestog stoljeća. Njihovo djelo, na taj je način u okviru kognitivne arheologije, potaklo mnoge na daljnje bavljenje šamanizmom, ali i dalje u okviru paleolitika i neolitika. Međutim, metoda Lewisa Williamsa kritizirana je od strane mnogih postprocesualista, i to ponajviše zbog povezanosti sa strukturalističkim pristupom, o čemu će biti više riječi u kasnijim poglavljima. Iako je interpretacija špiljske umjetnosti kao produkta šamanskog transa, naišla na brojne kritike, zahvaljujući i njima, istraživanja šamanizma u arheologiji su se proširila i povećao se broj radova na ovu temu. Na taj način, primjerice Paul Bahn, jedan od najvećih kritičara Lewis Williamsove teorije, uvelike je doprinio razvijanju metoda i tehnika istraživanja šamanizma, kako u arheologiji, tako i srodnim znanstvenim disciplinama poput kulturne povijesti i etnologije. Knjiga koju su zajedno objavili Paul Bahn, britanski arheolog koji se ponajviše bavi prapovijesnom umjetnošću i Patricia A. Helvenston,

---

<sup>20</sup> Težak-Gregl 2011, 22

<sup>21</sup> Težak-Gregl 2011, 23

<sup>22</sup> Ib.

<sup>23</sup> Lewis-Williams i Clottes 1998

američka neuropsihologinja, pod nazivom „Waking the trance-fixed“, uvelike doprinosi metodi istraživanja šamanizma u prapovijesnom razdoblju, razrješava nedostatke u metodologiji Lewis Williamsa i nužno se nadovezuje na njegove redove.

Osim navedenoga, potrebno je spomenuti i knjigu Jamesa L. Pearsona, pod nazivom „Shamanism and the ancient mind – a cognitive approach to archaeology“<sup>24</sup>, koja se posebno bazira na kognitivnom pristupu arheologiji i istraživanju tema poput duhovnosti, religioznosti i umjetnosti. Upravo ovakav pristup vjerno prikazuje spoj procesualističkih i postprocesualističkih ideja, koje uključuju preuzimanje metoda iz prirodnih znanosti, kako bi se objasnili određeni kognitivni procesi i njihova realizacija u materijalnom. Sve navedene knjige, prikazane su kao primjer da bi se objasnilo kada i na koji način se šamanizam uopće počeo istraživati u arheologiji. Iako razdoblje procesualizma zanemaruje duhovnost i religioznost, ono ipak donosi usmjerenost na prirodne znanosti i preuzimanje metoda iz istih, bez kojih bi istraživanje šamanizma bilo praktički nemoguće. S druge strane, pojavom postprocesualističkih ideja, pojavljuje se zanimanje za religiju i duhovnost općenito, kada se počinje istraživati i šamanizam. Metode preuzete iz prirodnih znanosti obično uključuju neuroznanosti, kako bi se objasnili procesi u mozgu koji se događaju prilikom promijenjenog stanja svijesti, te kako bi se određene vizije prilikom transa mogle povezati s određenim umjetničkim prikazima. Jasno je da je teško točno utvrditi povezanost određenih motiva s misaonim procesima, no određene metode s područja neuroznanosti veoma su korisne pri rješavanju ovog problema. S navedenim se veže i upotreba ljekovitog i psihoaktivnog bilja i drugih tvari. Iako će pojedinac pri konzumiranju psihoaktivnih tvari imati vizije koje su uglavnom obilježene vlastitim kulturnim okruženjem, postoje određeni obrasci koji se ponavljaju i koji su neovisni o kulturnom i društvenom okruženju, a koji se mogu detektirati eksperimentom, te usporediti s određenim prikazima. Uz neuroznanosti, mogu se povezati i biološka istraživanja, kako bi se bolje razumjelo ljekovito i psihoaktivno djelovanje određenih biljaka i tvari koje su šamani koristili. Radovi s područja psihologije koji se bave istraživanjima šamanizma dokazuju da šamanizam (nužno) ne predstavlja psihičku bolest, nego da se radi o kulturnom fenomenu koji ima korijene duboko u ljudskoj prošlosti. Najzaslužniji znanstvenik koji je iznio ovakav pristup jest M. J. Winkelman.<sup>25</sup>

Osim prirodnih znanosti, istraživanjima unutar kognitivne arheologije, često dobro mogu poslužiti i etnološka istraživanja iz 19. stoljeća, kada određene populacije koje poznaju

---

<sup>24</sup> Pearson 2002

<sup>25</sup> Winkelman 2010

šamanizam, još uvijek nemaju toliko dodira sa Zapadnom kulturom, kao što imaju danas. Postoje određeni obrasci koji su zajednički svim šamanima svijeta, na osnovu kojih je, komparacijom moguće detektirati šamanizam na mjestima za koja se mislilo da nisu poznavala šamanske prakse.

#### 1.4.METODE ISTRAŽIVANJA ŠAMANIZMA

Metodologija koja je korištena u ovom radu obuhvaća nekoliko metoda istraživanja šamanizma, s nekoliko različitih znanstvenih područja. Prije svega, radi se o metodi koju su David Lewis – Williams i Jean Clottes primijenili kod istraživanja špiljskog slikarstva gornjeg paleolitika Europe i istraživanju neolitika Bliskog istoka, a koja se temelji na etnološkim istraživanjima i istraživanjima s područja neuroznanosti. Njihova metoda, iako ima određene nedostatke, koji se kritičkim pristupom mogu ispraviti, primjenjiva je i na druga vremenska razdoblja i to posebice kada je riječ o umjetničkim prikazima i arheološkim izvorima.

Istraživanja s područja neuroznanosti, morala bi biti uključena u svako ozbiljno istraživanje šamanizma, kako bi se isključila mogućnost psihičke bolesti i patoloških stanja, te kako bi se ekstatična stanja transa i promijenjenih stanja svijesti u šamana bolje razumjela i jasnije znanstveno prikazala. S ovog područja dolaze istraživanja i raznih geometrijskih motiva koji su vidljivi šamanima u stanju promijenjenog stanja svijesti, a koja se dalje kopiraju i apliciraju na razne predmete i prikazuju na raznim slikovnim prikazima.

Područje bioarheologije, zooarheologije, arheobotanike, svojim istraživanjima pridonosi razumijevanju korištenja ljekovitog bilja, kojim su šamani liječili druge, te enteogena koji su često služili pri lakšem ulasku u promijenjeno stanje svijesti. Kao poseban izvor pri takvim istraživanjima, ključni su ostaci polena, sjemeni i drugih biljnih ostataka i pripravaka, a koji svjedoče o upotrebi određene biljke. Pri tome potrebno je shvatiti i važnost, pa i svetost određenih biljnih vrsta u šamanskim praksama. Ostaci životinja koji se nerijetko nalaze kao prilozima kod ukopa šamana, također predstavljaju važan materijal za detekciju eventualnog životinjskog pratitelja šamana, te mogu razjasniti međuodnos šamana i životinja.

Etnologija kao disciplina u kojoj se danas šamanizam najviše istražuje, nudi brojne primjere šamanskih praksi koje postoje kod nekih današnjih populacija, a koje je moguće

komparirati sa šamanskim praksama prapovijesnih i povijesnih populacija. Pri tome, važno je spomenuti etnobotaniku i etnomuzikologiju, gdje istraživanja upotrebe ljekovitog bilja i muzičkih instrumenata kod nekih današnjih populacija koje još uvijek poznaju šamanizam, u velikoj mjeri, putem komparacije, mogu doprinijeti razumijevanju šamanizma starijih populacija.

Na kraju, unutar kulturno – povijesnih i etnoloških krugova, donesene su definicije šamanizma i prikazana su obilježja šamana kao takvog. U pisanim izvorima tražit će se upravo ta obilježja šamana, na osnovu kojih je moguće zaključiti postoji li šamanizam na nekom području, unutar određenog povijesnog razdoblja ili ne. Pri analizi povijesnih izvora, rasporedit će se svako od obilježja šamana posebno, te će se ono pokušati detektirati u izvorima. Svako obilježje mora biti jasno definirano i jasno razumljivo u izvorima, kako bi se uzelo kao valjano. Ponekad neće biti moguće odrediti radi li se doista o jednom od obilježja ili ne, pri čemu će se ono u izvoru odrediti kao moguće povezivo sa šamanizmom, ali ne i nužno.

## 1.5. TERMINOLOŠKI PROBLEM

Da bi se šamanizam mogao istraživati na znanstveni način, potrebno je definirati što sam pojam šamanizma i šamana predstavlja, posebice u odnosu na slične pojmove koji se danas često miješaju s pojmom šamanizma. Za početak, potrebno je odrediti podrijetlo riječi šaman. Smatra se da sama riječ „šaman“, potječe iz tursko-tunguske grupe jezika.<sup>26</sup> U europske jezike, ova riječ zasigurno dolazi preko ruskog jezika, jer ruski istraživači prvi dolaze u dodir s prostorom istočnog Sibira i osvajaju ga u drugoj polovici 17. stoljeća.<sup>27</sup> Ista riječ može se povezati s kineskim *ša-men*, te sanskrtskim *çramaṇa*, kojim se označava niži rang budističkih svećenika, asketa.<sup>28</sup> Zasad je još uvijek nejasno da li se podrijetlo značenja riječi „šaman“ u današnjoj Europi može pripisati tunguskom ili indijskom izvorniku, ili se radi o kombinaciji navedenoga.

Pri definiranju šamanizma, potrebno je prikazati na koji način su riječi šamanizam i šaman definirane u općim enciklopedijskim rječnicima i religijskim leksikonima. U „Rječniku stranih

---

<sup>26</sup> Laufer 1917, 361

<sup>27</sup> Laufer 1917, 361

<sup>28</sup> Idem, 362



riječi“, Anića, Klaića i Domovića, šamani (sanskrit. *shama*) su definirani kao „najniži stalež budističkih svećenika kod Tatara, Mongola i dr., koji su ujedno i liječnici, čarobnjaci, prizivači duhova i sl.“<sup>29</sup>, dok Klaić u svom „Rječniku stranih riječi“, šamana (tur.) definira kao „čarobnjaka-vrača kod zaostalih naroda sjeverne i srednje Azije, a također i Amerike, Afrike, Oceanije i Idonezije“<sup>30</sup>. Klaić definira šamanizam kao „spiritističko-magijski oblik religije kod nekih primitivnih naroda“.<sup>31</sup> U „Općem religijskom leksikonu“, urednika dr. Adalberta Rebića, šaman je definiran kao „čovjek obuzet duhovima“<sup>32</sup>, tj. kao osoba koja ima funkciju „čarobnjaka, zaklinjača duhova i iscjelitelja“<sup>33</sup>, a šamanizam bi predstavljao „spiritističko-magijski oblik religije arktičkih i subarktičkih plemena, a koji se temelji na vjerovanju u duhove, gospodare prirode, s kojima ljudi mogu uspostaviti vezu s pomoću određenih magijskih obreda“.<sup>34</sup> Zajednički zaključak koji bi se mogao izvesti na temelju općih enciklopedijskih i religijskih leksikona, jest taj da šamanizam predstavlja spiritističko-magijske prakse, najčešće kod „primitivnih“ naroda Azije, Afrike i Amerike, a koji uključuje komunikaciju s onostranim, kako bi se od duhova zadobila određena dobrobit za zajednicu ili pojedinca.

Način na koji znanstvenici koji se bave šamanizmom razumiju i prenose njegovo značenje, mnogo je kompleksniji, jer ono što određeni znanstvenik podrazumijeva pod pojmom „šamana“ i „šamanizma“, uvelike se razlikuje od shvaćanja drugih. Zbog toga često dolazi do zabuna i pripisivanja pojma šamanizma nečemu što šamanizam nije. Navedeni problem zahtijeva jasnu i preciznu definiciju šamanizma u svakom radu koji se na njega odnosi, kako sama definicija ne bi odudarala od sadržaja.

Šamanizam u svom najužem značenju predstavlja strogo određenu magijsku praksu i fenomen takvog vjerovanja koje je uvriježeno kod sibirskih i srednjeazijskih plemena.<sup>35</sup> U širem značenju, posebice s gledišta zapadne znanosti, šamanizam ne predstavlja jedan sustav, već „skup istovrsnih ili sličnih predodžaba raznih vjerskih sustava, čije se značenje može staviti pod zajednički nazivnik. U šamanizam pripada niz magijskih praksi u kojima pojedinac ulazi u ekstatičko stanje i vjeruje da može susresti duhove svojih predaka ili drugih osoba, te druge duhovne sile i biti u interakciji s njima.“<sup>36</sup> U etnološkim i kulturno-povijesnim istraživanjima,

---

<sup>29</sup> Anić, Klaić, Domović 2002, 1340

<sup>30</sup> Klaić 1987, 1287

<sup>31</sup> Ib.

<sup>32</sup> Rebić, ur., 2002, 922

<sup>33</sup> Ib.

<sup>34</sup> Rebić, ur. 2002, 922

<sup>35</sup> Eliade 1985, 29

<sup>36</sup> Vukelić 2012, 167

postoje dvije tendencije. Prva smatra šamanizam „društvenom činjenicom koja se tiče cjelokupnog društva i svih njegovih institucija, dok druga šamanskim naziva velik broj različitih praksi i poklapa se sa sve neodređenijom upotrebom tog pojma, što postaje dezintegrirajućim predmetom u različitim društvima pod utjecajem Zapada i njegove globalizirajuće kulture.“<sup>37</sup>

Definicija šamana u današnjoj znanosti predstavlja jednu priličnu zbrku, i to uglavnom zbog miješanja pojma šamana s pojmovima čarobnjaka, vraća, svećenika, medicine-man i slično, kako bi se „označilo pojedince obdarene magijsko-religioznom moći u primitivnim društvima“.<sup>38</sup> Da bi se jasnije definirao pojam šamana, najbolje je upotrijebiti Eliadeovu definiciju šamanizma kao tehnike ekstaze, a šamana kao osobu koja provodi takve radnje. „Šamanizam je *stricto sensu* u pravom smislu riječi srednjoazijski i sibirski religiozni fenomen.“<sup>39</sup> Upravo zbog toga jer je sibirski šamanizam najbolje poznat, uzima se kao paralela za proučavanje šamanizma u drugim dijelovima svijeta, te postaje jasno, da šamanizam na onaj način kako je do sada definiran u ovom radu, „nije ograničen samo na srednju i sjevernu Aziju“.<sup>40</sup>

Prema dosad navedenome, šaman ujedno može biti i vrač, svećenik, iscjelitelj, travar, ali i učitelj raznih „zemaljskih“ disciplina. No, svaki vrač, svećenik, iscjelitelj, čarobnjak i slično, nije ujedno i šaman, jer šamana obilježava posebna tehnika provođenja magijskih radnji. Upravo ta posebna tehnika koja obilježava šamana jest ekstaza, te vjerovanje šamana i drugih da njegova duša prilikom te ekstaze napušta tijelo i uzdiže se u nebo ili silazi u podzemni svijet, te se po svojoj volji vraća natrag. Jedno od bitnih obilježja šamana, nasljeđivanje je zvanja, sposobnost dana „pozivom duhova ili bogova“<sup>41</sup>, dok u drugim slučajevima, pojedinci svojom ili klanskom voljom postaju šamanima. „Dvostruka inicijacija – ekstatička i didaktička – pretvara eventualnog neurotičara u šamana, kojega društvo prihvaća kao magijskog praktikanta.“<sup>42</sup> Nerijetko se šamanom postaje zahvaljujući teškoj bolesti, koju je osoba preboljela, prema čemu bi šaman bio „izliječeni liječnik“, koji posebnom tehnikom ekstaze i komunikacije s onostranim, liječi druge.

---

<sup>37</sup> Vukelić 2012, 167-167

<sup>38</sup> Vukelić 2012., 169

<sup>39</sup> Eliade 1968., 29

<sup>40</sup> Idem, 31

<sup>41</sup> Idem, 170

<sup>42</sup> Idem, 170

Uz definiciju šamanizma i šamana, potrebno je i navesti odrednice koje obilježavaju šamana, a koje su objedinjene i predstavljene na osnovu nekoliko radova o šamanizmu.<sup>43</sup> Navedeno uključuje vizije svjetla i simboličku smrt, iscjeljivanje uz koje se vežu enteogeni i ljekovito bilje, šamanski let i šamanski trans, silazak u podzemlje, kozmičko drvo ili drvo svijeta, te životinjskog pomagača. Da bi se odredilo postojanje šamanizma na nekom području u određenom vremenskom periodu, osobe o kojima je u izvorima riječ, moraju imati ova obilježja. Isto tako, kada bi se moralo zaključiti postoji li šamanizam na određenom području u određenom vremenu, ova obilježja moraju biti prisutna i vidljiva iz materijalnih i pisanih izvora. Dakle, tko šaman uopće jest i koja su njegova obilježja? Kao zaključak svega navedenoga, moglo bi se reći da je šaman osoba koja u određenoj zajednici predstavlja duhovnog vođu, koji izvodi rituale putem jedne određene tehnike, transa. Šaman je osoba koja, da bi riješila određeni problem, izliječila bolest ili prenijela određena znanja, ulazi u trans putem raznih tehnika, koje mogu uključivati glazbu, ples, jednoličan ritam, enteogene i slično. Šaman ulazi u trans, promijenjeno stanje svijesti, nakon čega njegova duša napušta tijelo, uspinje se na nebo ili silazi u podzemni svijet, gdje komunicira s duhovima koji mu daju odgovore na određena pitanja i pomažu mu da riješi određeni problem.

## **II. METODOLOGIJA**

U slijedećim poglavljima razradit će se metodologija koja će se pritom primijeniti na materijalne i pisane izvore. Metodologija je uglavnom preuzeta od autora koji su se bavili šamanizmom, ali u drugim vremenskim razdobljima i na drugim prostorima. Da bi se šamanizam u Mezopotamiji što bolje u ovom radu analizirao, jasno je da će metodologija morati biti prilagođena vremenu i prostoru.

---

<sup>43</sup> Eliade 1968.; DuBois 2009.; Winkelman 2010.; Winkelman 1990.

## 2.1. TEORIJA ŠAMANIZMA KAO POKRETAČA ŠPILJSKE UMJETNOSTI GORNJEG PALEOLITIKA EUROPE D. LEWIS-WILLIAMSA I J. CLOTTESA

Nakon što su predstavljene različite metode koje su se primjenjivale pri istraživanju šamanizma u ovom radu, prikazat će se korištene metode u opširnijem obliku, te će se objasniti na koji način se one primjenjuju za istraživanje šamanizma, koje su im prednosti, koji nedostaci i slično. Pošto, kao što je već rečeno, do sada nitko nije istraživao šamanizam na starom Istoku, te ova tema nije detaljno razrađena, bilo je potrebno preuzeti određene metode primijenjene na istraživanje šamanizma u drugim razdobljima i na drugim prostorima, te ih primijeniti na prostor staroga Istoka u definiranom vremenskom razdoblju. Da bi se ove metode što bolje razumjele, jasno je da će biti riječi i o prostorima koji nisu tema ovoga rada, no, ovakav pristup je potreban, kako bi se pomoću ovih metoda izvori s područja staroga Istoka, što bolje analizirali.

Prva od navedenih metoda jest ona koju su David Lewis Williams i Jean Clottes primijenili pri istraživanju špiljskog slikarstva gornjeg paleolitika Europe. David Lewis Williams i Jean Clottes začetnici su ove teorije. Lewis Williams, profesor je kognitivne arheologije na sveučilištu u Johannesburgu u Južnoj Africi, a Jean Clottes francuski je prapovjesničar koji do umirovljenja 1999. radi u Francuskom Ministarstvu kulture. Teorija šamanizma razvija se zbog nemogućnosti objašnjenja značenja i svrhe špiljske umjetnosti. Pošto je šamanizam fenomen koji se manifestira ponajprije u ljudskom umu, njegovo proučavanje nužno podrazumijeva interdisciplinarni pristup. Pri tome, ponajprije se misli na neuroznanstvene rezultate istraživanja, kao i one etnološke. Takav pristup je primijenio Lewis Williams, da bi mu se kasnije pridružio i Clottes u pisanju knjige *“The shamanism of prehistory”*.

Lewis Williams istraživao je zidno slikarstvo San naroda, ili Bušmana, koje obuhvaća oko 35 000 slikovnih prikaza na preko 600 lokaliteta. Osim toga, u razgovoru s tadašnjim stanovništvom čiji su preci autori ovih slikarija, saznao je da one predstavljaju duhovna iskustva i putovanja šamana. Nakon što mu je u ruke došla velika količina etnografskih zapisa s kraja 19. stoljeća o lovcima-sakupljačima Južne Afrike, zaključio je da je možda upravo šamanizam glavni pokretač špiljske umjetnosti gornjeg paleolitika Europe.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Lewis-Williams i Clottes 1998, 31

Osim etnografskih zapisa, temelj ove teorije su i rezultati istraživanja promijenjenih stanja svijesti u konzumenata halucinogenih droga, te promijenjenih stanja svijesti induciranih patološkim stanjima kao što su shizofrenija, epilepsija i migrena.<sup>45</sup>

Sumnja u teorije totemizma i magije lova kod Williamsa se javila kada je primijetio da se arheološki nalazi ne podudaraju s učestalošću prikazivanja određenih životinja na stijenama. Naime, najčešće prikazivana životinja na zidnim slikarijama San naroda jest eland – velika antilopa, no arheološki nalazi upućuju da je u prehrani San naroda najčešća bila manja antilopa i druge životinje. Navedeno je upućivalo na posebnu, duhovnu vezu između pripadnika San naroda i elanda.<sup>46</sup>

Williams upućuje na univerzalnost ljudskog živčanog sustava, na to da se ljudski mozak nije mijenjao od gornjeg paleolitika do danas, što naziva „neurološkim mostom“.<sup>47</sup> Prema tome, iskustva haluciniranja koja ljudi danas doživljavaju, mogli su i ljudi tada. Osim toga, upućuje na to da je haluciniranje svojstveno svim sisavcima.

Lewis Williams uvodi tzv. neuropsihološki model. Neuropsihološki model temelji se na univerzalnosti entoptičkog fenomena. Entoptici su karakteristični znakovi i forme koji se pojavljuju tokom izmijenjenog stanja svijesti.<sup>48</sup> Primijećena je velika sličnost između entoptika, simbola i formi špiljske umjetnosti gornjeg paleolitika i špiljske umjetnosti San naroda. Williams i Clottes razlikuju tri vrste navedenog modela: tipove entoptičkog fenomena, principe upravljanja percepcijom i stadij progresa izmijenjenog stanja svijesti. Prema tome, razlikuju i šest formi entoptika: rešetke, paralelne linije, točke i kratke mrlje, cik-cak linije koje presijecaju vidno polje, zakrivljene linije i filigranske, meandrične forme.<sup>49</sup> Navedene entoptičke forme pripadaju prvom stadiju izmijenjenog stanja svijesti. Prilikom izmijenjenog stanja svijesti, doživljavaju ih svi ljudi, i bez obzira na njihovo kulturno i društveno okruženje, svi ljudi ih percipiraju na jednak način. Prilikom drugog stadija, osoba od ovih zbrkanih geometrijskih formi pokušava stvoriti smislenu sliku, tako što ih percipira kao objekte ili iskustva koja su joj na neki način bliska ili važna. Ovaj stupanj ovisan je o kulturnom i društvenom okruženju. Prilikom trećeg stadija, osobu okružuje tunel ili vorteks na čijim se rubovima u početku nalaze entoptici, koji nadalje formiraju slikovne prikaze životinja, ljudi, čudovišta ili nekih drugih

---

<sup>45</sup> Lewis-Williams i Clottes 1988, 14

<sup>46</sup> Idem: 31-32

<sup>47</sup> Lewis-Williams et al. 1988, 201-202

<sup>48</sup> Lewis-Williams et al. 1988, 202

<sup>49</sup> Lewis-Williams i Clottes 1998, 15

entiteta.<sup>50</sup> Katkad može doći do preuzimanja osobina, tj. potpune transformacije u određenu životinju. Osim doživljaja potpune transformacije, osoba može doživjeti i prelazak u drugi realitet postojanja, te ostvariti komunikaciju s duhovima, koji joj pritom pomažu riješiti određeni problem.

Lewis Williams i Clottes povlače paralelu između prikaza u špiljama i vizualnih motiva svojstvenih stupnjevima izmijenjenog stanja svijesti. Tako bi se razni apstraktni i geometrijski oblici mogli interpretirati kao entoptici svojstveni prvom stadiju izmijenjenog stanja svijesti. Prikazi životinja koji nisu u potpunosti realistični i koji na neki način objedinjuju geometrijske forme s prikazom životinje, poput prikaza kozoroga s neobično uvijenim rogovima, mogli bi predstavljati pokušaj pretvaranja određenog entoptika u smisleni oblik životinje. Antropomorfni prikazi i prikazi životinja koji su veoma realistični, mogli bi odgovarati trećem stadiju kada dolazi do potpune transformacije.

Tvrdnja da su se realistični prikazi životinja razvili iz prikaza geometrijskih formi, ne može se održati, jer je očito da te dvije vrste prikaza supostoje jedan uz drugi, što je vidljivo iz primjera u špiljama Lascaux i Les Trois Frères. Smještaj slikarija duboko pod zemljom, također je objašnjen. Oslikane prostorije smještene su čak i više od kilometar i pol pod zemljom, a često ih je teško pronaći ili je put do njih kompliciran i opasan.<sup>51</sup> Religijske ceremonije održavale su se zimi, a prostorije su bile osvijetljene bakljama. Ove podzemne slikarije trebale bi se promatrati u kontekstu šamanske kozmologije. Šamanski kozmos obuhvaća dva realiteta: ovaj zemaljski i svijet duhova. Šamanska opažanja drugoga – svijeta duhova, proizlaze iz promijenjenog stanja svijesti – halucinacija i snova, koji uključuju doživljaje poput letenja, uzdizanja, ulaska u vorteks, propadanja kroz zemlju i vodu i slično.<sup>52</sup> Špilje u dubini zemlje predstavljaju neku vrstu membrane između svjetova, gdje je mogućnost komunikacije sa svijetom duhova lakša i veća. Te prostorije su i same po sebi mogle potaknuti izmijenjeno stanje svijesti. Potpuno tihe i mračne, mogle su nadražiti osjetila, te je postajalo moguće u pukotinama i izbočinama špilje vidjeti lica životinja i duhova koji obitavaju u realitetu koji se nalazi iza zidova špilje.<sup>53</sup>

Oblik površine zida na kojem bi trebala nastati slika, važan je utoliko što određena ispupčenja na površini mogu formirati životinju ili dio tijela životinje. Lewis Williams smatra da je dodir

---

<sup>50</sup> Lewis-Williams i Clottes 1998, 15

<sup>51</sup> Lewis-Williams 1997, 334-335

<sup>52</sup> Lewis-Williams 1997, 335

<sup>53</sup> Ib.

umjetnika bio važniji od samoga vida. Primjerice, prirodni oblik kamena u Comarqueu sugerirao je nastanak savršeno oblikovane konjske glave, u Labastideu je prirodni oblik kamena oblikovao dorzalnu liniju bizona, a u Castillu je prirodni oblik stalagmita dao formu vertikalnom prikazu bizona.<sup>54</sup> Onaj element koji je možda najčvršći dokaz koji ide u prilog ovoj teoriji, su prikazi liminalnih bića. Ovakvih prikaza nema puno, no neki od najpoznatijih primjera su svakako prikaz antropomorfnog lika s glavom ptice u odaji Apse u špilji Lascaux, antropomorfni lik odjeven u životinjske kože iz špilje Les Trois Frères, te prikaz tzv. „Malog čarobnjaka“ iz iste špilje. Prema Winkelmanu, za ovakve prikaze nema drugog objašnjenja osim šamanizma, u čemu se očitava šamanova uloga kao gospodara životinja, s vjerovanjem u životinjske duhove saveznike i mogućnost transformacije u određenu životinju. Istina je da životinjske kože u koje je odjeven lik s prikaza iz špilje Les Trois Frères, veoma liče odjeći sibirskih šamana, no mogao bi postojati i jedan drugi razlog, čisto praktičan, zašto odijevanje u „životinju“. Naime, poznato je da je jelen bio najčešće lovljena životinja, a upravo jelen osjeti ljudski miris na velike udaljenosti. Pri tome bi oblačenje u životinjske (jelenje) kože, moglo služiti i prikrivanju vlastitog ljudskog mirisa, što bi na posljetku i olakšalo lov. S druge strane, upravo simbol jelena i ptice najčešće se povezuje sa šamanizmom i upravo su ove dvije životinje najčešći pomoćnici šamana.<sup>55</sup> Postoje prikazi jelena i ptice iz kasnijih razdoblja koji jasno upućuju da se radi o šamanizmu, a često su ova dva prikaza na neki način povezana i s pokojom halucinogenom biljkom. Ovakav koncept bi u budućnosti trebalo uzeti u obzir pri daljnjem razrješavanju problema šamanizma u gornjem paleolitu.

## 2.2. KRITIKA LEWIS-WILLIAMSOVE METODE

Iako „teorija šamanizma“ na prvi pogled djeluje primamljivo i autori naizgled detaljno razrješavaju problematiku svrhe i značenja paleolitičke umjetnosti, ipak su brojni znanstvenici u ovoj teoriji pronašli mnoštvo nedostataka i nelogičnosti. Jasno je da ova teorija ne može predstavljati konačan odgovor na pitanje značenja i svrhe špiljskog slikarstva, no isto tako, jasno je da ona neke od odgovora ipak nudi. Anne Solomon primjerice, u svom članku „Meanings, models and minds: a reply to Lewis-Williams“, predbacuje autoru tzv. „površinski dualizam“, dualizam površine i dubine, gdje se dubina odnosi na mentalne strukture, a površina

---

<sup>54</sup> Lewis-Williams 1997, 329-330

<sup>55</sup> Miličević Bradač 2002, 77

na kulturnu ekspresiju tih mentalnih struktura, prema čemu bi posrednik između ljudskog uma i špiljskih slikarija, bila upravo ta ekspresija. U svemu tome, ono što Anne Solomon, izgleda, najviše smeta, jest povezivanje tog „površinskog dualizma“ sa strukturalizmom i pojavom kontrastnih dualističkih pojmova unutar ovog pravca.<sup>56</sup> No Anne Solomon uviđa i neke od problema koji su vjerojatno svima uočljivi, a to je svakako idealizam ovog modela i zanemarivanje socio-ekonomskog konteksta.<sup>57</sup> Već je rečeno u prethodnim poglavljima, da je šamanova uloga u društvu veoma bitan element u, ne samo definiranju pojmova kao što su „šaman, i „šamanizam“, nego i razlučivanju te društvene uloge od ostalih, te daljnjeg prepoznavanja radi li se o društvenoj ulozi šamana. Pri tome je njena želja za transcendiranjem podjela na „idealističke“ i „materijalističke“ modele, sasvim razumski opravdana.

Drugi kritičar ove teorije jest Paul Bahn, čiju kritiku pomno razmatra James Pearson u svojoj knjizi „Shamanism and the Ancient Mind: A Cognitive Approach to Archaeology“. Jedna od temeljnih Bahnovih kritika, s kojom se slaže i Pearson, jest ta da entoptičke forme nisu nužno produkt šamanskog transa<sup>58</sup>. Bahn detaljno razrađuje svoju kritiku i jasno je da ne prihvaća neuropsihološki model. S druge strane, doista bi se trebalo postaviti pitanje kolike sličnosti imaju halucinacije potaknute halucinogenim drogama ili patološkim stanjima, s halucinacijama izazvanim namjerno, prirodnim putem (okruženje, glazba, ples i sl.). Upravo ovim problemom bave se Bahn i Helvenston u svojoj knjizi „Waking the trance-fixed“, u kojoj prikazuju rezultate testiranja tri faze transa. Helvenston, kao neuropsihologinja, na osnovu svog znanja i iskustva u područjima biopsihologije, neuroanatomije i neurofarmakologije, imala je razloga posumnjati u model temeljen na tri stadija transa, dok je Bahn, kao arheolog koji se specijalizirao za špiljsku umjetnost i kritičar teorije Lewisa Williamsa, s namjerom da prikaže Lewis Williamsovu teoriju nerelevantnom, zapravo pridonio boljem razumijevanju same teorije, te unaprjeđivanju metode, koja postaje primjenjiva i na druga razdoblja i prostore. Naime, radi se o tome da se tri faze transa mogu opaziti isključivo pri konzumiranju droga poput LSD-a, meskalina i psilocibina, a ne mogu se primijeniti kod prirodno izazvanih stanja transa i transa izazvanog drugim psihoaktivnim supstancama. Da bi uspjeli točno utvrditi primjenjivost modela, Bahn i Helvenston su napravili prikaz svih psihoaktivnih biljaka koje su postojale u Europi u razdoblju paleolitika, a koje su i danas dostupne, te analizirali njihovo djelovanje kako bi utvrdili da li je ono obilježeno s tri faze transa ili ne. Osim navedenoga,

---

<sup>56</sup> Solomon 2013

<sup>57</sup> Solomon 2013

<sup>58</sup> Pearson 2002, 111



pokušali su utvrditi da li su na špiljskim lokalitetima ikada pronađeni ostaci psihoaktivnih biljaka koje bi mogle izazvati trans. Biljke čije su djelovanje ispitali kao potencijalne europske halucinogene, su muhara (*Amanita muscaria*), datura (*Datura metel*), bunika (*Hyoscyamus niger*), te gljive iz porodice *Claviceps*, tj. ražene gljivice od kojih se dobiva LSD<sup>59</sup>. Zaključak je da jedino *Claviceps paspali* i *Claviceps purpura* mogu imati djelovanje koje uključuje tri faze transa, a da su u paleolitiku mogle biti u Europi dostupne.<sup>60</sup> No, nalaza za sada nema, a nepoznato je da li su one uopće bile dostupne na divljim travama tadašnje Europe. O biljkama, više riječi u idućem poglavlju.

Osim navedenoga, činjenica koju su kritičari u dosad viđenome zanemarili, jest namjera. Treba razlikovati što namjerava osoba u modernom vremenu kada konzumira LSD i osoba u paleolitiku koja pokušava inducirati trans gledajući u mračne zidove špilje, kao i da li uopće postoji „namjera“ u osobe koja doživljava halucinacije tokom epileptičkog napada ili napada migrene. Ako namjera postoji, trebalo bi proučiti koliki utjecaj ona ima na ishod halucinacija. Bahn također kritizira i analogiju s etnologijom i etnoarheološki pristup. Naime, s pravom postavlja pitanje koliko su se običaji danas promijenili od onih izvornih<sup>61</sup>.

### 2.3. ENTEOGENI – POMOĆ PRI INDUCIRANJU TRANSA

Jedan od bitnih elemenata šamanizma jesu ljekovito bilje i enteogeni<sup>62</sup>. U ovom poglavlju predstaviti će se samo biljke i ostale tvari koje su mogle inducirati trans, a koje su u definiranom vremenskom razdoblju mogle biti dostupne na starom Istoku. Pošto ljekovito bilje raste u obilju na tom prostoru, ono će se dodatno obraditi pri analizi pisanih i materijalnih izvora, bilo da se radi o spomenu određene biljke u kojem pisanom izvoru, ili da se radi o biljnim ostacima nađenim na arheološkim lokalitetima. Enteogeni, ili tvari korištene kako bi se potpomognulo izazivanje promijenjenog stanja svijesti ili transa, imaju različita djelovanja i svako od njih se ne može uvijek povezati sa šamanizmom. Također, bitna je namjera i kontekst

---

<sup>59</sup> Ili lizergid, dietilamid lizerginske kiseline, C<sub>16</sub>H<sub>16</sub>N<sub>2</sub>O<sub>2</sub>

<sup>60</sup> Bahn i Helvenston 2010, 30-40

<sup>61</sup> Pearson 2002, 152

<sup>62</sup> grč. *entheos* (inspiriran, ushićen božanskim) i *genesis* (postati): nešto što uzrokuje da se božansko nastani u nekome, svete supstance koje omogućuju razmjenu informacija između čovjeka i božanstva: Ruck i Hoffman 2011, 9

konzumiranja određene tvari, a da bi se utvrdilo da se radi o šamanizmu, to mora biti u kontekstu koji obuhvaća komunikaciju s duhovima, kako bi se riješio određeni problem. U daljnjem tekstu, pokušat će se opisati djelovanje halucinogenih biljaka koje su bile dostupne ljudima staroga Istoka. Djelovanje svake od ovih tvari nije isto, ono ima svoj tijek, a da bi se ustvrdilo da je određena tvar konzumirana, potrebno je u izvorima pronaći opise koji se podudaraju s djelovanjem neke od tvari. Kada se ustvrdi da li se određena halucinogena tvar konzumirala, pokušat će se utvrditi u kojem kontekstu. Biljke čije će se djelovanje razmotriti jesu: datura, bunika, marihuana, opijumski mak, te gljiva muhara i ražene gljivice.

Prva u nizu svakako je ražena gljivica. Jasno je da je ona bila dostupna ondje gdje je postojao i uzgoj žitarica. Vjerojatno se djelovanje ove gljivice otkrilo slučajno, zbog čega je moguće da se upotrebljavala i na starom Istoku. Naime, neke od gljivica iz porodice *Claviceps*, koje rastu na raznim vrstama raži i drugih žitarica, sadrže alkaloid ergot. Bahn navodi da Asirci spominju ergot oko 600. godine pr. Kr. i nazivaju ga „ubitačnom bubuljicom u uhu pšenice“.<sup>63</sup> Kako bi to mogao biti dokaz da Asirci poznaju djelovanja ražene gljivice, postavlja se pitanje da li je ona korištena i u kojem kontekstu. Bahn smatra da je *Claviceps paspali*, domaća u Grčkoj, bila korištena u Eleuzinskim misterijima, dok je *Claviceps purpura* u srednjem vijeku u Europi uzrokovala bolest pod nazivom „vatra Svetog Antuna“.<sup>64</sup> Iako je sasvim moguće i vjerojatno da se na starom Istoku poznavalo djelovanje ergota, teško da se on koristio za izazivanje promijenjenog stanja svijesti. Ova postavka izvedena je na temelju opisa djelovanja ergota, koje je više nalik trovanju. Naime, u srednjem vijeku više tisuća ljudi je umrlo od trovanja ergotom, tj. od tzv. vatre sv. Antuna, a simptomi su prema opisima uključivali delirij, bizarne vizualne halucinacije, gangrenu i spontani pobačaj.<sup>65</sup> Druga forma trovanja ergotom manifestirala se konvulzijama i drugim simptomima epilepsije. Na kraju, ako je netko konzumirao raženu gljivicu u definiranom vremenu na starom Istoku, i preživio, pitanje je u kojem je uopće kontekstu došlo do konzumacije.

Druga od navedenih biljaka jest marihuana. Ova biljka sadrži aktivni sastojak THC<sup>66</sup>, koji u većim dozama uzrokuje halucinacije. U raznim studijama koje se bave djelovanjem THC-a, opisuju se i simptomi poput euforije, izdvajanja i relaksacije, te neugodni simptomi poput depersonalizacije, derealizacije, osjećaja gubitka kontrole, straha od umiranja, iracionalne

---

<sup>63</sup> Bahn 2010, 31-32

<sup>64</sup> Idem, 32

<sup>65</sup> Idem, 32

<sup>66</sup> tetrahydracannabinol

panike i paranoidnih ideja.<sup>67</sup> Uz djelovanje THC-a vežu se efekti koje ova tvar ima na procese percipiranja: boje se čine sjajnije i jače, a glazba je mnogo življa.<sup>68</sup> U većim količinama THC može izazvati halucinacije koje najčešće uključuju religiozne prikaze i simbole, te slike manjih životinja i ljudi.<sup>69</sup>

Zasad se smatra da marihuana svoje podrijetlo vuče iz središnje Azije i ona je svakako jedan od mogućih kandidata u induciranju transa. Moglo bi se reći da su ju Skiti vrlo vjerojatno koristili, o čemu svjedoči i Herodot.

Muhara (*Amanita muscaria*), jedna je vrsta gljiva, koja se često veže uz šamanizam. Muhara potječe iz Sibira, odakle se širi u Europu i Aziju. Stari Grci i Rimljani sigurno su poznavali ovu gljivu, a jedno od tumačenja jest i to da je Soma u Indiji, tj. Haoma u Perziji, zapravo bila spravljana od muhare.<sup>70</sup> Muhara je također prenesena u Sjevernu Ameriku, gdje je korištena u raznim religijskim i šamanskim ritualima, a u zapadnoj Europi poznata je od ranog srednjeg vijeka. Vladimir Jochelson, ruski etnolog, posjetio je u Sibiru narod Korjaka, te donio opis djelovanja muhare. „Muhara uzrokuje intoksikaciju, halucinacije i delirij. Mnogi šamani, prije njihovih seansi, jedu muharu kako bi dosegli ekstatička stanja. Zbog jake intoksikacije osjetila postaju poremećena, objekti koji okružuju osobu postaju ili vrlo mali ili vrlo veliki. Dolazi do spontanih pokreta i konvulzija. Koliko sam primijetio, momenti velikog ushićenja izmjenjuju se s momentima duboke depresije. Osoba koja konzumira muharu sjedi tiho, ljuljajući se s jedne strane na drugu, čak povremeno sudjelujući u konverzaciji. Odjednom, zjenice se prošire, osoba počinje konvulzivno gestikulirati te razgovarati s osobom koju zamišlja da vidi, pjeva i pleše. Tada opet dolazi do razdoblja smirenosti.“<sup>71</sup> Prema navedenom, gotovo je sigurno da je muhara mogla biti dostupna narodima srednje Azije, ponajprije Perzijancima.

Datura (*D. metel*) i bunika (*Hyscyamus niger*), dvije su biljke koje sadrže alkaloid atropin i skopolamin, zbog čega imaju dosta slično djelovanje. Obe tvari su veoma otrovne, no u točno određenoj dozi mogu imati halucinogeni efekt. Pošto Bahn piše da se bunika spominje u asirskim medicinskim tekstovima, moguće je problematizirati njenu dostupnost narodima Mezopotamije.

---

<sup>67</sup> Bahn 2010, 34

<sup>68</sup> Bahn 2010, 34

<sup>69</sup> Ib.

<sup>70</sup> Bahn 2010, 40

<sup>71</sup> Ib.

Opijumski mak (*Papaver somniferum*) ne može se u potpunosti nazvati halucinogenom biljkom. Opijum ne djeluje na isti način kao prethodno navedene tvari, nego izaziva veoma žive snove i vizije. Snovi i vizije također se mogu povezati sa šamanizmom, iako se u strogom smislu ne radi o promijenjenom stanju svijesti kakvo izazivaju halucinogene biljke. Opijumski mak jest jednogodišnja biljka koja može narasti do 160 cm visine, s velikim cvjetovima na vrhu stabljike, koji mogu biti crvene, bijele ili blijedo ljubičaste boje. Nakon što otpadnu latice, na vrhu stabljike ostaje velika čahura. Da bi se dobio opijum, čahura se zarezuje neposredno nakon što latice otpadnu, nakon čega iz čahure curi mliječno bijeli sok koji sušenjem dobiva smeđu boju. Ovako se dobiva sirovi opijum, koji se skida i oblikuje, da bi nakon sušenja poprimio gotovo crnu boju. Smatra se da opijumski mak potječe iz Male Azije, a dokazi o upotrebi postoje još od razdoblja neolitika. Opijum bi se vrlo lako mogao povezati sa šamanskim praksama na starom Istoku, zbog svoje sposobnosti mijenjanja stanja svijesti, te induciranja euforije. Naime, prvi spomen opijuma, poznat je iz sumerskog jezika<sup>72</sup>, što potvrđuje njegovo korištenje u Mezopotamiji. Riječ je o glinenoj pločici s kraja 3. tisućljeća pr. Kr., otkrivenoj u Nipuru pri arheološkom istraživanju pod vodstvom Sveučilišta u Pennsylvaniji, na kojoj se opijum spominje pod nazivom GIL, što znači „radost“.<sup>73</sup> Nadalje, potrebno je razumjeti da se opijum najčešće koristio kao lijek protiv boli pa je njegova uloga pri induciranju promijenjenog stanja svijesti unutar šamanskih praksi, teže uočljiva.

#### 2.4. METODOLOGIJA – PISANI IZVORI

U pisanim izvorima također je moguće detektirati šamanske prakse. Navedeno je nekoliko obilježja šamanizma koja će se pokušati detektirati u odabranim izvorima. U većini slučajeva radi se o komparaciji poznatih šamanskih praksi modernih populacija i eventualnih šamanskih praksi povijesnih populacija, a koje se mogu detektirati iz pisanih izvora.

Prva od navedenih odrednica jest šamanska vizija svjetla i simbolička smrt. Navedeno obilježje obično se veže uz inicijaciju šamana. Već je navedeno da se šamanom postaje uglavnom nasljeđivanjem i darom, dok se šamani koji sami odaberu biti šamani, uglavnom smatraju slabijima od onih koji su to zvanje naslijedili i onih koji su ga zadobili od bogova.

---

<sup>72</sup> Krikorian 1975, 95

<sup>73</sup> Behn 1986, 193

Simbolička smrt uglavnom se veže uz šamansko zvanje zadobiveno od bogova. Najčešće ono uključuje tešku bolest koju osoba uspijeva na neki način sama izliječiti. „Uvijek je riječ o izlječenju, ovladavanju, uravnoteženju.“<sup>74</sup> Sama inicijacija uključuje izlječenje. Uglavnom se zadobivanje bolesti i inicijacija podudaraju sa seksualnom zrelošću. Budući šaman gotovo svuda i u svako vrijeme pri inicijaciji prolazi kroz stradanja, smrt i uskrsnuće.<sup>75</sup> Ovdje se radi o početnim ekstatičkim iskustvima, a koja najčešće obuhvaćaju jednu ili više tema: komadanje tijela praćeno obnavljanjem unutarnjih organa i utrobe, uspinjanje na Nebo i silazak u Donji svijet i razgovor sa duhovima i dušama umrlih šamana, te zadobivanje raznih znanja, tj. šamanskih tajni.<sup>76</sup> Kao ilustracija može poslužiti primjer inicijacije jakutskog šamana. Postoje etnološki zapisi koji svjedoče o inicijacijama jakutskih šamana. Ponekad se radi o umiranju, pri čemu šaman počiva u jurti tri dana bez jela i pića. Inicijacija jakutskih šamana često uključuje komadanje tijela. Eliade donosi mit o inicijaciji u kojem se spominje Ptica-Grabljivica-Majka, koju ima svaki šaman. Ona izgleda kao golema ptica, željezna kljuna i duga repa, a pokazuje se šamanu samo pri inicijaciji i na samrti. Ptica-Majka uzima šamanovu dušu, nosi je u Donji svijet i ostavlja zrijeti na grani jele. Kada duša sazri, ptica se vrati na zemlju i sječe tijelo budućeg šamana na komade, koje dijeli „zlim duhovima bolesti i smrti“.<sup>77</sup> Svaki od duhova guta komad tijela, pri čemu šaman stječe moći liječenja određenih bolesti. Nakon toga, uklone se zli duhovi, a Ptica-Majka vraća komade tijela i kostiju na mjesto, pri čemu se šaman budi.<sup>78</sup> Dakle, inicijacija obuhvaća ponajprije teško iskustvo bolesti, koje se može protumačiti kao znak da je osoba izabrana kako bi postala šaman. Nakon toga, dolazi do simboličke smrti, pri čemu na razne načine šamani putuju u Nebo i silaze u Donji svijet po prvi put. Uskrsnuće je zapravo samoizlječenje. Šaman je tada spreman liječiti druge, zbog znanja koja je zadobio pri samoizlječenju.

Nakon inicijacije, šaman postaje spreman liječiti druge. Način na koji šaman liječi, vezan je uz samo shvaćanje bolesti. Često se u populacijama kod kojih je poznat šamanizam, smatra da je bolest uzrokovana duhovima i demonima, a ponekad i „bijegom“ duše. Pri liječenju šamani se koriste ljekovitim biljem, čija svojstva poznaju, a kada se radi o bolesti uzrokovanoj duhovima i demonima, šaman je ona osoba koja je sposobna boriti se s istima. Često se govori o otmici duše. Ovakvi primjeri poznati su iz Južne Amerike, kada šaman napušta svoje tijelo,

---

<sup>74</sup> Eliade 1968, 46

<sup>75</sup> Idem, 50

<sup>76</sup> Idem, 51

<sup>77</sup> Idem, 52

<sup>78</sup> Idem, 52

odlazi u svijet mrtvih, hvata dušu bolesnika i vraća je u njegovo tijelo.<sup>79</sup> Slični primjeri poznati su iz europskih i bliskoistočnih mitova o silasku u Donji svijet, a koji se vrlo lako mogu povezati sa primjerima poznatim u populacijama koje još uvijek poznaju šamanizam. Etnografski zapisi o šamanima kod Burjata, Jakuta, Samojeda i drugih naroda srednje i sjeverne Azije u pojedinim slučajevima vjerno prikazuju šamanske prakse koje su postojale i na starom Istoku, posebice kada je riječ o silasku u Donji svijet.

Iscjeljivanje je svakako element šamanizma koji je na starom Istoku veoma uočljiv. Ovdje je potrebno razlikovati dvije vrste iscjeljivanja – iscjeljivanje ljekovitim biljem, ili, ako se radi o demonskoj opsjednutosti, radnje koje obuhvaćaju šamanski trans, putem kojeg šaman istjeruje demona i silazi u Donji svijet kako bi vratio dušu bolesnika. Kada je riječ o ljekovitom bilju, šaman je onaj koji te biljke poznaje, kao i njihova ljekovita svojstva. Na starom Istoku, nađen je veći broj glinenih pločica s opisima magijsko – medicinskih rituala, te opisa svojstava raznih biljaka. Kada bi se jedan od elemenata šamanizma u Mezopotamiji trebao najviše naglasiti, to bi zasigurno bili rituali iscjeljivanja. Uz ljekovito bilje, veliku važnost imaju i enteogeni, tj. tvari koje induciraju trans, o kojima je više riječi bilo u prethodnom poglavlju. Elementi šamanskog leta i šamanskog transa također se mogu pronaći u pisanim izvorima s područja staroga Istoka. Uz šamanski let i šamanski trans usko se veže i silazak u podzemni svijet i drvo svijeta ili drvo života.

Drvo svijeta, *axis mundi*, bitan je element šamanske kozmologije, a često se veže i s tzv. Kozmičkom planinom.<sup>80</sup> Ono simbolički predstavlja Nebo, Zemlju i Donji svijet, gdje krošnje predstavljaju Nebo, korijenje Donji svijet, a Zemlja je u sredini. Često je drvo svijeta ujedno i drvo života, koje raste u nekoj vrsti raja. Prema jakutskoj legendi, u „zlatnom pupku zemlje“ raste drvo sa osam grana, na mjestu gdje je stvoren prvi čovjek, koga je rodila i othranila žena koja je napola izašla iz stabla drveta.<sup>81</sup> Ljudi obitavaju na zemlji, u središtu, a šaman je onaj koji poznaje tajne uspinjanja na Drvo (ili Kozmičku planinu) i silaska u Donji svijet. Na taj način se zajedno vežu enteogeni, glazba, pjesma i ples kao elementi induciranja transa, uz Drvo svijeta, po kojem se šaman uspinje u Nebo ili silazi uz Podzemlje. Sve zajedno, vidljivo je kao element brojnih mitova i legendi kako kod raznih naroda svijeta, tako i kod naroda staroga Istoka. Uloga glazbe i plesa kao pokretača ulaska u promijenjeno stanje svijesti, može se također pratiti u pisanim izvorima i kroz arheološke nalaze. U većini slučajeva radi se o

---

<sup>79</sup> Eliade 1968, 242

<sup>80</sup> Eliade 1968, 203

<sup>81</sup> Ib.

ponavljanju određenih ritmova, tonova i riječi, što nakon izvjesnog vremena izaziva promijenjeno stanje svijesti. Ponekad se može govoriti i o kombinaciji plesa, pjesme i konzumacije psihoaktivnih supstanci, što je danas posebno vidljivo kod južnoameričkih i sjevernoameričkih Indijanaca. U srednjoj i sjevernoj Aziji često se upotrebljava bubanj i on je jedan od temeljnih elemenata induciranja transa. Pomoću bubnja šaman silazi u Donji svijet ili leti na Nebo. Okosnica bubnja radi se od drveta koji je Gospodar bogova bacio na zemlju, što se direktno veže uz Drvo svijeta. Na taj način, bubanj simbolički predstavlja Drvo svijeta, a često se to Drvo crta na samome bubnju, ponekad u izokrenutom obliku.<sup>82</sup> Prema tome, izbor drveta koje će kasnije biti okosnica bubnja, ovisi o natprirodnim silama, duhovima i bogovima. Tako primjerice, sibirskim i altajskim šamanima, duhovi pokazuju označeno mjesto s kojega će pokupiti drvo, a šamani tada šalju svoje pomoćnike da im ga donesu. Kod Jakuta se za bubanj uzima drvo koje je udario grom, dok ostjačko-samojedski šamani uzimaju sjekiru i žmireći odlaze u šumu nasumice izabrati drvo.<sup>83</sup> Koža bubnja kod azijskih šamana, obično je od jelena, losa ili konja, a na površini se često nalazi i crtež. Kod Ostjaka i Samojeda, na površini nema crteža, dok na koži bubnjeva tunguskih šamana, često stoje prikazi ptice ili zmije. Kod Jakuta se na bubnju nalaze znakovi koji predstavljaju ljude i životinje, a kod Tatara Drvo svijeta. Prema navedenom, može se zaključiti da se na bubnjevima šamana najčešće nalaze prikazi životinja, Drveta svijeta, te raznih znakova koji su poznati samo šamanu.

U etnografskim zapisima često se susreće spomen životinje koja je šamanu duhovni pratitelj. Zapravo je riječ o duhovima u obliku životinja koje šamanu pomažu pri putovanjima na Nebo ili u Podzemlje. Ti pomoćni duhovi igraju važnu ulogu u pripremi šamanske seanse.<sup>84</sup> Često šamani imitiraju zvukove i pokrete svog životinjskog pomagača, a ponekad dolazi i do preuzimanja osobina životinje, pa i same transformacije unutar promijenjenog stanja svijesti, gdje se eskimski šamani, primjerice, pretvaraju u vukove.<sup>85</sup> Često se susreće i motiv „tajnog jezika životinja“, što predstavlja poveznicu između čovjeka i životinje. U mnogim mitovima se susreću elementi koji upućuju na ovakvu povezanost, bilo da se radi o tome da životinja rađa čovjeka, ili čovjek boravi među životinjama i poprima njihove osobine, kao što je slučaj sa Enkiduom, koji boravi, pije i jede sa životinjama.<sup>86</sup> Ovdje je potrebno spomenuti i dvije životinje koje se posebno povezuju sa šamanizmom, a to su ptica i jelen. Ponekad to može biti

---

<sup>82</sup> Eliade 1968, 139

<sup>83</sup> Eliade 1968, 140

<sup>84</sup> Idem, 89

<sup>85</sup> Idem, 89

<sup>86</sup> *Gilgameš* I, 2-3

i neka vrsta zajedničkog prikaza, poput skitskih prikaza jelenova s ptičjim završecima umjesto rogova.<sup>87</sup>

## 2.5. NEUROZNANOST I ENTOPTIČKI FENOMEN

Istraživanja s područja neuroznanosti mogu dati brojne odgovore pri analizi raznih umjetničkih prizora i oblika koji se obično vežu uz duhovnost i religioznost. Često je riječ o raznim geometrijskim formama koje se najviše mogu vezati uz promijenjeno stanje svijesti. Da bi se navedene forme mogle lakše analizirati, potrebno je razumjeti što se točno događa u ljudskom mozgu pri promijenjenom stanju svijesti. Za usporedbu, najčešće se koriste studije u kojima se analizira promijenjeno stanje svijesti pri patološkim stanjima poput epilepsije, shizofrenije i manične depresije, te promijenjeno stanje svijesti do kojeg dolazi pri konzumiranju halucinogenih droga poput LSD-a, meskalina i psilocibina. Šamani, kao ljudi s posebnim „moćima“, ulaze u promijenjeno stanje svijesti svojevolumeno i svojevolumeno se vraćaju, zbog čega je potrebno napraviti distinkciju s osobama koje boluju od psihičkih bolesti, koji svoje stanje ne mogu kontrolirati. U stanju transa, živčani sustav se ponaša na takav način da stvara iluziju disocijacije od vlastitoga tijela.<sup>88</sup> Navedenu disocijaciju šamani koriste u slučajevima kontaktiranja duhova i drugih entiteta, liječenja bolesnih, kontroliranja životinja i slučajevima mijenjanja vremenskih prilika.<sup>89</sup> Iako se promijenjeno stanje svijesti putem kojega osoba može iskusiti razne vizije, opsjednuća i slično, do sada tumačile kao patološko stanje, njihova univerzalna kulturna pojava upućuje na određene biološke strukture i funkcije. Naime, šaman je osoba koja iz vanjskog svijeta orijentira svoju svijest prema unutrašnjem, nesvjesnom, prema intuiciji, prema neverbalnoj percepciji i razmišljanju.<sup>90</sup> Ponekad se svjesno upotrebljava za specijalizirane aktivnosti poput logičkog, racionalnog i linearnog procesa razmišljanja u kontrastu s nesvjesnim, mističkim razmišljanjem, koje se doživljava kao inferiorno. Takav pristup se ponekad naziva „monofazična svijest“, pri čemu pojedinac ne priznaje druge forme svijesti.<sup>91</sup> Do sada se promijenjeno stanje svijesti povezivalo s nižim dijelovima mozga, na osnovu čega se izvodio zaključak da se radi o patološkim stanjima. Iako je doista riječ o

---

<sup>87</sup> Miličević-Bradač 2002

<sup>88</sup> Lewis-Williams 1997, 323

<sup>89</sup> Ib.

<sup>90</sup> Winkelman 2010, 3

<sup>91</sup> Idem, 4



dominaciji nižih predjela mozga pri izmijenjenom stanju svijesti, te aktivaciji *delta*, *theta* i *alfa* valova, promijenjeno stanje svijesti u šamana nije okarakterizirano s nesvjesnim, nego svjesnim, dobrim pamćenjem i svim ostalim što je povezano s racionalnim načinima razmišljanja. Osim toga, promijenjeno stanje svijesti obično je povezano s osjećajem uvida, razumijevanja, integracije, sigurnosti i istine, što nadmašuje uobičajeno razmišljanje i opstaje i nakon iskustva promijenjenog stanja svijesti, te omogućuje uvid u religijske i kulturne tradicije.<sup>92</sup> S druge strane, zasigurno je bilo šamana koji su bolovali od pojedinih bolesti poput epilepsije, shizofrenije, migrene i drugih patoloških stanja, ali se ne može reći da je šamanizam općenito produkt takvih bolesti.

---

<sup>92</sup> Winkelman 2010, 4-5

### III. ŠAMANIZAM NA STAROM ISTOKU

Šamanizam na starom istoku svoje korijene ima u vrlo ranoj prošlosti, počevši od paleolitika. Istraživanje ovog društvenog i kulturnog fenomena u tom slučaju kreće već od tada, od srednjeg paleolitika. Slijedeća poglavlja su na taj način podijeljena u dvije velike cjeline pod nazivima „Materijalni izvori“ i „Pisani izvori“. U prvom od navedenih poglavlja usmjerit će se uglavnom na najranija razdoblja, kada pismo još uvijek nije bilo poznato, kako bi se predstavili sami korijeni šamanizma na prostoru staroga istoka. Također ću pokušati prikazati nastavak ove najranije tradicije u razdoblju kada populacije Mezopotamije već poznaju pismo, no tradicije vezane uz šamanizam još uvijek postoje, kako u umjetničkom izričaju, tako i u samim idejama koje se mogu pratiti makar od razdoblja natufijenske kulture. U drugom poglavlju koje se bavi pisanim izvorima, stare šamanske tradicije mogu se pratiti jedino u idejama i konceptima poimanja svijeta, pa ih je time i teže uočiti. No to ne znači da one ne postoje, one su svakako inkorporirane u već postojeće religijske obrasce i očituju se kroz mitove i rituale, ali i kroz društvene i religijske strukture.

#### 3.1.MATERIJALNI IZVORI

##### 3.1.1. Ukopi šamana

U najranijem razdoblju paleolitika, na starom Istoku postoji nekoliko ukopa koji se mogu povezati sa šamanizmom. U srednjem paleolitu, u Europi i na Bliskom istoku prevladava musterijenska kultura, čiji su nositelji razne neandertalske populacije. Općenito govoreći, sve što je vezano uz simboliku i duhovnost neandertalaca, dvojbeno je i još uvijek podvrgnuto raznim raspravama. U tom slučaju, ako bi se u obzir uzela mogućnost simboličkog izričaja već kod neandertalskih populacija, tada on u svojim segmentima upućuje na šamanske karakteristike. Kada je riječ o ukopima šamana, najprije bi trebalo razmotriti pojedine neandertalske ukope u špiljama Qafzeh i Šanidar.

Špilja Šanidar posebno je važna za proučavanje simboličkog izričaja neandertalaca. Lokalitet se nalazi u Iraku, a pronađeno je devet neandertalskih jedinki, odraslih i djece, starosti

oko 70 000 godina.<sup>93</sup> Ukop Šanidar IV od posebne je važnosti pri istraživanju šamanizma u tako ranom razdoblju ljudske prošlosti. Naime, radi se o muškarcu, položenom na lijevi bok, oko kojega je pronađena velika koncentracija cvjetnog peluda. Zanimljivo je da 7 od 8 pronađenih biljaka imaju ljekovita svojstva i mogle su biti korištene za liječenje. Pitanje je radi li se o cvjetnom odru, tj. ukrasu ili svetoj biljci.<sup>94</sup> Međutim, sediment u grobu je bio vidljivo narušen kopanjem glodavaca, što otežava analizu navedenog ukopa. Ako je doista riječ o polaganju biljaka, podatak da se radi o ljekovitom bilju veoma je važan, jer doista može upućivati na postojanje elemenata šamanizma već u srednjem paleolitu. Ukop Šanidar I, također je veoma zanimljiv a riječ je o ukopu bolesnog i hromog muškarca, koji je preživio brojne ozljede i doživio, za neandertalca, duboku starost, tj. oko 40 godina.<sup>95</sup> Navedeno svakako upućuje na određenu ulogu u zajednici koju je ova osoba mogla imati, no isto tako i na moguće posebne sposobnosti, unatoč ozljedama.

Na terasi ispred ulaza u špilju Qafzeh, u dolini Wadi el Mughara u Izraelu, dvadesetak kilometara južno od Haife, pronađeno je 25 jedinki ranih modernih ljudi, iz razdoblja srednjeg paleolitika, tj. riječ je o ukopima starosti oko 95 000 godina.<sup>96</sup> Ovdje bi svakako trebalo spomenuti grob u kamenoj podlozi špilje, gdje je bio ukopan dječak u dobi od 10 do 13 godina. „Preko vrata, a izravno na ruke pokojnika, bio je položen dio nekog velikog cervida, vjerojatno jelena lopatara, što je sigurno primjer pogrebnog priloga u srednjem paleolitu.“<sup>97</sup> Životinjski prilog, položen na ovaj način, vjerojatno ocrtava odnos između pokojnika i ove vrste životinje.

Sve navedeno upućuje na nekakav oblik simboličkog izričaja u neandertalaca i ranih modernih ljudi srednjeg paleolitika, no za sada je nemoguće zaključiti radi li se doista o elementima šamanizma ili ne. Iako postoje određeni pokazatelji, ne treba se isključiti mogućnost kontaminacije, posebice kod ovako starih ukopa. Prije svega bi se sa sigurnošću trebalo utvrditi postojanje nekog oblika religioznosti u neandertalaca da bi se rasprava o mogućem šamanizmu mogla nastaviti.

U ranijem razdoblju prijelaza s paleolitika na neolitik, tj. epipaleolitiku ili protoneolitiku na Bliskom istoku, također postoji jedan veoma zanimljiv ukop koji je moguće povezati sa šamanizmom. Riječ je o ukopu ženske osobe stare 45 godina i visoke 1.5 metara, s lokaliteta

---

<sup>93</sup> Karavanić 2012, 51

<sup>94</sup> Karavanić 2012, 51; Raguž 2006, 101

<sup>95</sup> Karavanić 2012, 52

<sup>96</sup> Idem, 48

<sup>97</sup> Idem, 49

Hilazon Tachtit<sup>98</sup> iz razdoblja natufijenske kulture, a procijenjene starosti na 15 000 – 11 500 cal BP.<sup>99</sup> Uz ovu osobu pronađen je velik broj životinjskih ostataka, koji se obično ne nalaze u grobovima natufijenske kulture. Ti životinjski ostatci obuhvaćaju pedesetak oklopa kornjače, koji su očito bačeni u grob nakon konzumacije. Osim oklopa kornjače, pronađeni su i ostaci repa divlje krave, lubanje kune, krilne orlove kosti, podlaktice vepa, te ljudskog stopala i fragmenta bazaltne zdjele. Izuzetno rijetko u sklopu natufijenske kulture, nalazi se i ovdje pronađeni cijeli leopardov pelvis, dok je jezgra roga muške gazele nađena u nekoliko natufijenskih grobova.<sup>100</sup> Ovakav ukop, drugačiji od drugih ukopa natufijenske kulture, ukazuje na specijalan društveni status ukopane žene. Pokojnica je također imala problem s kralješnicom, a takva patološka stanja nisu novost u svijetu šamana. Primjerice, ukop šamana Brno II iz Moravske, također ukazuje na isti zaključak, gdje je osoba preboljela određenu bolest da bi postala šamanom, u ovom slučaju, osteoartritis. Ostaci životinja ukazuju na očitu povezanost pokojnice sa životinjama čiji su dijelovi pronađeni u grobu, a vjerojatno je riječ o duhovima pomoćnicima, koji pomažu šamanki i nakon smrti.

### 3.1.2. Sveta mjesta

U razdoblju neolitika, na starom Istoku postoji nekoliko svetih mjesta koja bi se moglo povezati sa šamanizmom. Većina tih svetih mjesta nalazi se na području Levanta i Anatolije, gdje najranije dolazi do neolitičke revolucije. Iako su u razdoblju prijelaza s paleolitika na neolitik, tj. u razdoblju protoneolitika, lov i sakupljanje još uvijek vrlo važne grane privređivanja dobara, pojavljuju se neki novi elementi koji će na posljetku dovesti do pojave punog neolitičkog paketa. Religioznost postaje sve kompleksnija i pojavljuju se sveta mjesta, koja, iako kompleksna i interpretirana na razne načine, ukazuju na veliku mogućnost postojanja šamanizma. U daljnjem tekstu detaljnije će se osvrnuti na Çatal Höyük i Göbekli Tepe.

Lokalitet koji se gotovo sigurno može povezati sa šamanizmom, jest Göbekli Tepe. On se nalazi u Anatoliji, današnjoj jugoistočnoj Turskoj, nedaleko od grada Sanliurfa. Na ovom lokalitetu otkriveno je nekoliko svetišta, kružnih formi, sa stupovima u obliku slova T, koji teže

---

<sup>98</sup> Ilustracija 1.

<sup>99</sup> Grosman et al 2008, 17665

<sup>100</sup> Idem, 17665-6

po nekoliko tona.<sup>101</sup> Na lokalitetu nisu do sada otkriveni nikakvi stambeni objekti, a datacija ovog lokaliteta smješta se u predkeramički neolitik (PPN), (tj. od 10.-8. stoljeća pr. Kr., u razdoblje prijelaza paleolitika u neolitik i kraja pleistocena).<sup>102</sup> Na lokalitetu je utvrđeno nekoliko slojeva, a svako svetište bi nakon nekog vremena bilo zatrpano da bi se gradilo novo. Ono što je najzanimljivije na ovom lokalitetu, barem u kontekstu šamanizma, jesu prikazi životinja koji su se nalazili na T-stupovima. Potrebno je spomenuti da su na lokalitetu također pronađene brojne životinjske kosti, posebice gazele, zatim jelena, divlje svinje i ostalih divljih životinja, dok nisu pronađene kosti domesticiranih životinja.<sup>103</sup> Međutim, T-stupovi su ovdje od najvećeg značaja u svrhu povezivanja ovog lokaliteta sa šamanizmom. Schmidt smatra da su ovi stupovi u biti antropomorfni, što je vidljivo na osnovu toga što su na nekim stupovima prikazane ljudske ruke.<sup>104</sup> Glavu prezentira križanje na T-stupovima, dok je zasad nemoguće zaključiti o kojem je spolu riječ. Ponekad su na antropomorfnim T-stupovima prikazani i nakit, obično ogrlice, te pojasevi od životinjskih koža. Ostali reljefni prikazi ponekad mogu uključivati geometrijske forme, obično u obliku slova H, te mnogobrojne životinje<sup>105</sup>, poput primjerice divljih mačaka, bikova, divljih svinja, lisica, pataka, gazela, divljih magaraca, ptica, zmija, paukova i škorpiona i hijene.<sup>106</sup> Kada se zajedno promatraju prikazi životinja i antropomorfni T-stupovi, moguće je napraviti poveznicu sa špiljskim slikarstvom gornjeg paleolitika Europe i povezati antropomorfne stupove sa šamanima, a životinje s duhovima pomoćnicima. Navedeno bi moglo predstavljati jedno od tumačenja, što nije nemoguće, jer su populacije koje su izgradile Göbekli Tepe još uvijek bile lovno – sakupljačke. Već je navedeno da se kod populacija koje još uvijek ne poznaju sjedilački način života, šamanizam čini kao najvjerojatniji oblik religioznosti. Schmidt i Peters na taj način interpretiraju antropomorfne T-stupove kao trodimenzionalne prikaze šamana, no potrebno je napomenuti da je u izgradnji ovih svetišta morala biti uključena čitava zajednica, što predstavlja veću organizaciju društva i mogući prijelaz kada šamani već sadrže odlike svećenika.<sup>107</sup> U svakom slučaju, na ovom mjestu morali su se održavati određeni rituali koji su mogli uključivati i ulazak u promijenjeno stanje svijesti, jer antropomorfni prikazi sigurno upućuju na osobe koje su mogle imati poseban status

---

<sup>101</sup> Ilustracija 2.

<sup>102</sup> Schmidt 2010, 239-240

<sup>103</sup> Idem: 242

<sup>104</sup> Idem: 244

<sup>105</sup> Ilustracija 3.

<sup>106</sup> Idem: 245

<sup>107</sup> Peters i Schmidt 2004, 212

u društvu, a njihova asocijacija sa životinjama doista može upućivati na šamane i njihove duhove pomoćnike.

Çatal Höyük istraživao je J. Mellart od 1958. do 1964. godine, dok je novija istraživanja vodio I. Hodder od 1993. godine. Riječ je o veoma kompleksnom naselju, sa stambenim objektima koji su zidovima spojeni jedan za drugi, u koje se ulazilo kroz otvore preko krovova. Društveni život također se odvijao na krovovima, a zidovi prostorija bili su bogato oslikani. Upravo ovi prikazi najzanimljiviji su u kontekstu ovog rada, a uz njih je potrebno spomenuti i nalaze bikovskih glava, tzv. bukranje.<sup>108</sup> Neke prostorije, i to one najudaljenije od ulaza, koje su bile bogato dekorirane, Mellart je nazvao „svetištima“, dok Lewis Williams i Pearce upotrebljavaju neutralniji izraz – „strukture“.<sup>109</sup> U takve prostorije ulazilo se kroz male otvore između prostorija. Lewis Williams i Pearce ovakve otvore povezuju s „prodiranjem unutar zidova“, s vorteksom ili tunelom koji predstavlja jedan od stadija promijenjenog stanja svijesti.<sup>110</sup> Na taj način, prolazi kroz zidove predstavljali bi *axis mundi*, prolaz između svjetova. Navedeno je shvatljivije ako se poveže s prikazima na zidovima nastambi. Na ovom lokalitetu postoji više elemenata povezivih sa šamanizmom, no ovdje će se ponajprije pažnja posvetiti likovnim prikazima na zidovima nastambi. Prvi od primjera jest 3.4 m dugačak mural s prikazom lova na jelene.<sup>111</sup> Na desnoj strani nalaze se prikazi ljudi s lukovima i jeleni, dok se na desnoj strani nalaze plesači, s izuzetkom jednog čovjeka koji u rukama drži kružni objekt za koji Lewis Williams i Pearce smatraju da bi mogao biti bubanj.<sup>112</sup> Bubanj je tipičan instrument šamana pri ritualima u kojima se postiže komunikacija s drugim stvarnostima i duhovima pomoćnicima. Lica plesača okrenuta su na suprotnu stranu od lica onih koji love. Prikaz odjeće ovih ljudi također je zanimljiv. Nekoliko plesača nosi na sebi leopardovu kožu, dvije figure su gole, dok su dvije figure u središtu, prikazane bez glave i vjerojatno predstavljaju pokojnike. Kada se zajedno promatraju prikaz plesača, figure s bubnjem, te dvije bezglave figure, moguće je primjetiti dvije temeljne radnje povezane s nabavljanjem hrane: prva je ona materijalna, koja uključuje sam čin lova, a druga je duhovna koja omogućuje stjecanje životinjskih moći i njihovu kontrolu.<sup>113</sup> Na taj bi način lijevi prikaz možda prikazivao šamanski ritual koji uključuje glazbu

---

<sup>108</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 102

<sup>109</sup> Idem, 105

<sup>110</sup> Idem, 111

<sup>111</sup> Ilustracija 5.

<sup>112</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 115

<sup>113</sup> Idem, 116

i ples, komunikaciju s pokojnicima i stjecanje životinjskih moći, dok bi desni prikaz bio materijalizacija duhovnog.

Druga vrsta prikaza obuhvaćala bi geometrijske forme koje se mogu povezati s prvim stadijem promijenjenog stanja svijesti. Na zidovima nastambi u Çatal Höyüku nalaze se brojni prikazi cik-cak linija, kristalnih lanaca, ćilim-uzoraka, križeva, mreža i drugih geometrijskih formi.<sup>114</sup> Lewis Williams i Pearce smatraju da su se ovakvi uzorci mogli razviti iz entoptičkih formi, te bi na taj način ovi prikazi bili neurološki uzrokovani.<sup>115</sup> Na kraju, na osnovu strukture nastambi i likovnih prikaza na njihovim zidovima, moguće je ponešto zaključiti o pogledu na svijet populacija koje su živjele na prostoru Çatal Höyüka, a to je: da se vizija svijeta sastojala od više stvarnosti, da je postojala neka vrsta komunikacije između tih stvarnosti, mogućnost komunikacije sa životinjskim duhovima pomoćnicima, te moguće postojanje osoba koje su komunicirale s drugim stvarnostima u svrhu dobrobiti čitave zajednice.

U paleolitiku i neolitiku šamanizam je duboko ukorijenjena praksa među tadašnjim stanovnicima staroga Istoka. On se očituje ponajprije u ukopima istaknutih pojedinaca koji bi mogli predstavljati šamane, te u umjetničkim prikazima koji odražavaju vizije prilikom promijenjenih stanja svijesti, kao i same ritualne čine. Na prikazanim primjerima vidljivo je da postoje najstariji temelji šamanske ideologije na prostoru staroga Istoka. Međutim, što se događa s prvom pojavom pisma i time, povijesnog razdoblja? Logika nalaže da su se neke od starih praksi morale i kasnije održati, ali u kojoj formi i s kojom namjerom?

### 3.1.3. Šamani u staroj Mezopotamiji – materijalni izvori

Prije nego što se pristupi pisanim izvorima, potrebno je razmotriti nekoliko primjera arheoloških nalaza iz stare Mezopotamije, koji su na neki način povezani s promijenjenim stanjem svijesti i šamanizmom. Do sada se na nekoliko primjera ukazalo na moguće temelje šamanizma na starom Istoku, u razdobljima paleolitika i neolitika, kada još nisu postojale razvijene civilizacije kao što su one u Mezopotamiji. Na tim primjerima, vidljivo je da su postojali snažni elementi šamanizma u tim razdobljima, no, kada se društvena struktura počela mijenjati i kako se društvena stratifikacija produbljivala, došlo je do razdvajanja društvenih

---

<sup>114</sup> Ilustracija 4.

<sup>115</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 116

uloga, i tada se više ne može govoriti o objedinjenoj društvenoj ulozi šamana kako je to bio slučaj kod lovno – sakupljačkih populacija.

U slijedećim razmatranjima koji se temelje na arheološkim nalazima, prikazat će se mogući primjeri korištenja enteogena, putovanja između svjetova i *axis mundi* i životinjskih pratitelja. Osim toga, potrebno je prikazati primjere na kojima je moguće dokazati postojanje tri faze transa, i time postojanje nekog oblika šamanizma na prostoru Mezopotamije.

### 3.1.3.1. Geometrijski simboli

Prvi u nizu problema predstavlja prva faza transa i prikazi koji se mogu povezati s njom. Naime, postoji teoretska mogućnost da je na primjerice, cilindričnim pečatima, moguće uočiti entoptičke forme povežite s prvom fazom transa. Ovdje bi se kao primjer ponajprije moglo navesti tzv. „sedam točaka“<sup>116</sup>, koje se pojavljuju najčešće na cilindričnim pečatima. U ranijim razdobljima točke formiraju krug ili rozetu oko središnje točke<sup>117</sup>, dok se ovu pojavu prije svega interpretira kao prikaz zvijezda Plejada, ali i kao Anunakije.<sup>118</sup> Jasno je da ovi prikazi mogu interpretirati s astralnom simbolikom, a moguća interpretacija ovih prikaza kao produkta transa ne mora značiti i negiranje astralne simbolike, naprotiv. Upravo u drugoj fazi transa entoptici se tumače na osnovu društvenog i kulturnog okruženja, gdje se entoptici i astralna simbolika vrlo lako mogu povezati.

Jedan od primjera jest cilindrični pečat iz Braka, koji pripada kasnom Ćemdet Nasr periodu ili početku ranodinastičkog I perioda.<sup>119</sup> Na njemu su prikazane gazele i tri točke iznad njih.<sup>120</sup> Jedna od mogućih interpretacija mogla bi se odnositi na tumačenje prikazanih točaka kao produkta entoptičkog fenomena, koje se uz prikazane gazele vrlo lako može usporediti s paleolitičkim prikazima u špiljama. Iako je nemoguće ponuditi usporedbu na temelju nekog prikaza koji objedinjuje i prikaz gazele i tri točke, usporedbu se može temeljiti na paleolitičkim prikazima životinje, s jedne strane, te neke od entoptičkih formi s druge strane. U tom slučaju, kao primjere moguće je navesti prikaz dva ibeksa između kojih se nalazi rektangularni znak, iz

---

<sup>116</sup> Ilustracija 6.

<sup>117</sup> van Buren 1939-1941, 277

<sup>118</sup> van der Veen 2008, 13

<sup>119</sup> Ilustracija 7.

<sup>120</sup> van Buren 1949, 59



špilje Lascaux. Također, vrlo zanimljiv primjer potječe iz iste špilje, a riječ je o prikazu bika iznad kojeg se nalazi šest točaka. Ove točke uglavnom se tumače kao Plejade<sup>121</sup> pa je u tom slučaju potrebno ukazati na šamansku simboliku koja je vidljiva ne samo kroz entoptičke forme, nego i kroz astralnu simboliku koja upućuje na komunikaciju s onostranim, u ovom slučaju, nebeskim predjelima. Kao što Ruppenglück navodi, špilje su, kao i planine, smatrane svetim mjestima u kojima je moguće pronaći središte, *axis* i podrijetlo kozmosa gdje se razine postojanja isprepliću.<sup>122</sup> Stoga ne čudi da se prikazi zvijezda često nalaze u asocijaciji s prikazima životinja te bi svakako bilo ispravno tvrditi da su ti prikazi simbolički odraz komunikacije s onostranim. Međutim, prikaz životinje, gazele, na ovom cilindričnom pečatu iz Braka, također u simboličkom smislu, može predstavljati vezu sa šamanizmom. Naime, upravo je gazela bila najčešće lovljena životinja za vrijeme trajanja natufijenske kulture<sup>123</sup>, a njeni ostaci pronađeni su u nekoliko natufijenskih grobova, uključujući i grob šamanke iz Hilazon Tachtita<sup>124</sup>. Iz navedenoga je jasno da su natufijenske populacije morale imati neku vrstu posebne, duhovne povezanosti s gazelama. Ovakav odnos nije bio stran ni populacijama u Mezopotamiji. Upravo se Enkidu opisuje kao onaj koji „pase travu s gazelama“<sup>125</sup>. Osim toga, Enkidu dolazi s planine, svetog mjesta i njegove šamanske osobine nisu nimalo zanemarive.<sup>126</sup>

Međutim, potrebno je također obratiti pažnju na cilindrične pečate s geometrijskim motivima. Iz razdoblja kasnog Uruka prikupljeni su reprezentativni primjerci cilindričnih pečata s geometrijskim uzorcima, na osnovu kojih je moguće raspravljati o njihovom značenju. Ova vrsta cilindričnih pečata poznata je i iz ranijih razdoblja, ali ne u tolikom broju. Reprezentativni primjerci na osnovu kojih je moguće izvoditi daljnje zaključke, potječu uglavnom s lokaliteta Habuba Kabira, Jebel Aruda i Suza. Geometrijski uzorci prikazani na ovim pečatima obuhvaćaju navedeno: uzorak rombova, uzorak dijamanta, uzorak rešetke, cik – cak uzorak, valoviti uzorak i uzorak trokuta.<sup>127</sup> Svi navedeni uzorci potječu iz razdoblja kasnog Uruka, ali imaju korijene u još ranijim razdobljima.<sup>128</sup> Pitanje je, koje je značenje ovih uzoraka. Mogu li se oni ikako povezati s uzorcima specifičnima za prvu fazu transa?<sup>129</sup> Ili oni

---

<sup>121</sup> Rappenglück 1999, 392

<sup>122</sup> Rappenglück 2007, 245

<sup>123</sup> Bar-Yosef 1998, 168

<sup>124</sup> Vidi poglavlje 3.1.1 Ukopi šamana

<sup>125</sup> *Gilgameš* I, 2-3

<sup>126</sup> O Enkiduu vidi poglavlje *Pisani izvori*

<sup>127</sup> Matthews 1997, 67

<sup>128</sup> Idem, 67 - 79

<sup>129</sup> Ilustracija 8.

naprosto predstavljaju samo geometrijske forme bez posebnog značenja? Ipak, kada se ovi uzorci usporede s onima karakterističnima za prvu fazu transa, uviđa se određena sličnost.

Kao jedan od primjera može se izdvojiti cilindrični pečat iz Khafaje, koji pripada razdoblju Đemdet Nasr.<sup>130</sup> Na ovom cilindričnom pečatu prikazan je geometrijski motiv ljestava.<sup>131</sup> Osim što bi se ovakav motiv mogao interpretirati kao entoptik, potrebno je razmotriti samu simboliku ljestava. Ljestve s jedne strane mogu predstavljati sredstvo silaska bogova na Zemlju, ali i sredstvo koje se koristi da bi olakšalo uspinjanje duše mrtvaca.<sup>132</sup> Simbol ljestava moguće je pronaći u raznim predajama i zapisima koji se odnose na uspinjanje na Nebo i općenito prelazak na drugi svijet. Prema Eliadeu, ljestve su samo varijanta Drveta svijeta ili *Axis mundi*, a jasno je da simbolizam navedenoga igra veoma važnu ulogu u šamanskim tehnikama.<sup>133</sup>

Slijedeći primjer također potječe iz Khafaje, iz Đemdet Nasr razdoblja<sup>134</sup>, a riječ je o cilindričnom pečatu s pojednostavljenim geometrijskim motivom ptice.<sup>135</sup> Ptica sama po sebi u kontekstu Mezopotamije, predstavlja simbol Podzemlja, o čemu kasnije više riječi. No, u kontekstu šamanizma, simbolizam ptice je neizostavan.

Brojni geometrijski simboli na cilindričnim pečatima još su u velikoj mjeri neistraženi, posebice kada je riječ o ranijim razdobljima. Jasno je da su određeni elementi šamanizma preživjeli u kasnijim razdobljima mezopotamske civilizacije, no pitanje je na koji su način oni vidljivi u starijim razdobljima. Upravo cilindrični pečati s geometrijskim motivima svjedoče da su veze sa šamanizmom u tim razdobljima morale biti jače.

### 3.1.3.2. Mitološki prikazi

Kao primjer putovanja između svjetova, i time treće faze transa, potrebno je spomenuti cilindrični pečat iz akadskog razdoblja<sup>136</sup> (2250 godina pr. Kr.), na kojem je prikazan Etana koji

---

<sup>130</sup> OICA IMD, Kh. VI 368

<sup>131</sup> Ilustracija 9.

<sup>132</sup> Eliade 1968: 345

<sup>133</sup> Idem: 348

<sup>134</sup> Ilustracija 10.

<sup>135</sup> OICA IMD, Kh. VI 436

<sup>136</sup> Ilustracija 11.

leti na Nebo na orlu, dok pastir i životinje promatraju njegov let.<sup>137</sup> Iz mita o Etani poznato je da se Etana na orlu uspeo na Nebo, kako bi pronašao biljku rađanja. Prikazi Etane na taj način svjedoče o trećoj fazi transa, kada šaman potpuno napušta ovaj svijet i putuje na Nebo. Uz navedeno, ovdje je vidljiv i element šamanizma koji uključuje životinjskog pratitelja i pomagača, u ovom slučaju orla. Na drugom akademskom cilindričnom pečatu<sup>138</sup>, koji potječe s područja Dijale, također je vidljiv prikaz Etane na leđima orla.<sup>139</sup> Ovdje bi se kao zanimljiv element mogao istaknuti prikaz šest kružnica s manjim kružnicama unutar njih, a sve unutar dvostrukog pravokutnika. Navedeni motiv nalazi se lijevo od prikaza Etane na orlu. Naime, jasno je da se entoptičke forme koje simboliziraju prvu fazu transa često nalaze neposredno uz prikaze koji simboliziraju ostale faze transa. Može li se na navedenom cilindričnom pečatu osim očitog elementa šamanizma – leta na Nebo, iščitati i simbolizam prve faze transa? Jedan od simbola koji su česti u šamanizmu, jesu ljestve, koje su također vidljive na navedenom prikazu. Prema Eliadeu, ljestve su simbol uspinjanja na Nebo, koji je moguće pronaći u gotovo svim religijama, a u šamanizmu one predstavljaju varijantu Drveta svijeta ili *Axis mundi*, no one ne moraju uvijek bit vezane uz šamana, ponekad se ljestvama uspinju i heroji, vladari i drugi povlašteni u društvu, ali ono što njih razlikuje od šamana jest šamanova posebna tehnika kojom se uspinje na Nebo – ekstaza.<sup>140</sup>

Slijedeći primjer mogao bi pružiti neke odgovore na pitanje korištenja enteogena u staroj Mezopotamiji. Naime, riječ je o reljefu iz palače u Dur Šarrukinu, asirskog vladara Sargona II. Navedeni reljef prikazuje duha zaštitnika ili svećenika nasuprot stabla, koje bi se moglo interpretirati kao Drvo svijeta ili Drvo života.<sup>141</sup> Duh ili svećenik desnu ruku drži podignutom, dok u lijevoj drži stabljike koje se interpretiraju kao opijumski mak ili nar.<sup>142</sup> U ovom slučaju, interpretacija ovih biljaka kao opijumskog maka bila bi preciznija zbog cijelog konteksta ovog prikaza, ali i zbog samoga izgleda biljke. Ako bi se prikazana osoba interpretirala kao neka vrsta svećenika, navedeno bi moglo upućivati na to da su asirski svećenici mogli koristiti, u ovom slučaju opijumski mak, pri mijenjanju stanja svijesti. Prikaz Drveta svijeta ili Drveta života zajedno s biljkom koja očigledno mijenja stanje svijesti, ukazuje na postojanje šamanskih elemenata unutar asirske religije. Unutar iste palače postoje reljefi koji

---

<sup>137</sup> BM, 89767

<sup>138</sup> Ilustracija 12.

<sup>139</sup> OICA IMD, As. 31:664

<sup>140</sup> Sastavljeno prema: Eliade 1968, 345-9

<sup>141</sup> Ilustracija 13.

<sup>142</sup> Albenda 2003: 10

privlače pozornost kada je o šamanizmu riječ. Radi se o prikazu liminalnih bića<sup>143</sup>, polu – ljudi, polu – ptica, i to najvjerojatnije orla.<sup>144</sup> Prikazana bića najčešće se tumače kao niži red duhova zaštitnika<sup>145</sup>, no ako se promatraju zajedno s prethodnim reljefom, mogu li oni predstavljati neku vrstu šamana ili duša umrlih šamana koji u ovom kontekstu imaju zaštitničku ulogu? Iako prikazi liminalnih bića nisu toliko česti u Mezopotamiji, na ova dva reljefa vidljivo je da su elementi šamanizma morali na neki način biti inkorporirani u asirsku religiju.

Kada je o prikazima rituala riječ, postoji jedan zanimljiv cilindrični pečat s prikazom rituala izlječenja.<sup>146</sup> Pečat pripada novoasirskom razdoblju, a prikazuje scenu izlječenja koja se odvija unutar jedne stambene strukture. Unutar strukture prikazan je bolesnik na krevetu i dvije osobe koje sudjeluju u procesu liječenja. Lijevo je muška figura, najvjerojatnije svećenik, a desno ženska figura s uzdignutom rukom, očito u položaju jadikovanja.<sup>147</sup> Međutim, ono što je najzanimljivije na ovom pečatu, jest prikaz božice Gule, božice liječenja. Ona je ovdje prikazana kao pas<sup>148</sup>, a nalazi se izvan strukture unutar koje je prikazana scena liječenja. Ovdje su vidljive neke šamanske osobine božice Gule koja se kao pomoćnik pri liječenju prikazuje u formi psa. Navedeno pretpostavlja i šamanske osobine svećenika – liječnika, kome je božica Gula neka vrst duhovnog pomagača. Upravo se šamanovi duhovi pomagači najčešće i pojavljuju u obliku životinje koje često mogu predstavljati i božanstva. Zanimljivo je da Gula ovdje može igrati ulogu i duha pomoćnika i božanstva kojeg se zaziva u ritualima. Ovaj prikaz svakako svjedoči da su iscjelitelji u ovakvim ritualima odražavali šamanske osobine, samo je pitanje u kolikoj mjeri.

---

<sup>143</sup> Ilustracija 14.

<sup>144</sup> Albenda 2003: 10

<sup>145</sup> Albenda 2003, 10

<sup>146</sup> Ilustracija 15.

<sup>147</sup> Ornan 2004, 20

<sup>148</sup> Pas je inače simbol božice Gule

## 3.2. PISANI IZVORI

### 3.2.1. Vizije svjetla i simbolička smrt – inicijacija šamana

Inicijacija u šamansko zvanje najčešće uključuje snove određene vrste, koji predskazuju teška iskušenja koja osoba mora proći kako bi zadobila mogućnost liječenja drugih. Navedeno zatim uključuje bolesti i komadanje čitavoga tijela, što obično čine demoni. Nakon teške bolesti, i simboličke smrti, šaman putuje na Nebo ili u Donji svijet, kako bi od duhova pomoćnika i duhova umrlih šamana zadobio tajna znanja i vještine, nakon čega slijedi njegovo uskrsnuće, te on ubuduće uspijeva svojom voljom putovati između svijetova, obično u svrhu liječenja bolesnih. U staroj Mezopotamiji na ovakvu se simboliku najčešće nailazi u mitovima o bogovima i junacima. Vrlo je vjerojatno da se u mitovima na neki način ocrta slika društvene zbilje i da su doista postojale osobe koje su liječile na ovakav način. Kao primjeri inicijacije mogu se navesti mučenje Istarinih dijelova tijela u Podzemlju, Enkiduov proročki san o smrti, te Etanin san o letu na Nebo. Pošto se motiv inicijacije nužno isprepliće sa silaskom u Podzemlje, letom na Nebo i proročkim snovima, o ovim primjerima bit će više riječi u slijedećim poglavljima.

### 3.2.2. Iscjeljivanje i ljekovito bilje

U staroj Mezopotamiji liječenje je bilo veoma razvijena disciplina. U daljnjem će se tekstu rad mezopotamskih liječnika pokušati interpretirati u okviru šamanizma, kome je jedna od temeljnih disciplina bila iscjeljivanje. Šaman je osoba koja je odgovorna ne samo za rješavanje duhovnih problema, nego i onih svjetovnih, zbog čega su često šamani oni koji posjeduju kako duhovna znanja, tako i ona o, primjerice, ljekovitom bilju, poljoprivredi ili metalurgiji. U Mezopotamiji je stoga, pronađeno više tisuća pločica na kojima se nalazi tekst vezan uz liječenje. Liječenje su provodile dvije vrste liječnika, prvi, koji su bili zaduženi za liječenje biljem i kirurgiju, nazivali su se *azu* ili *asu*, a oni koji su bili zaduženi za liječenje uzrokovano

duhovima ili demonima, nazivali su se *ašipu*.<sup>149</sup> Prije nego se pristupi daljnjoj analizi, potrebno je napomenuti da se niti jedna od navedene dvije vrste liječnika, ne pokušava nazvati šamanom, nego se u njihovoj djelatnosti pokušavaju sagledati njihova šamanska obilježja. Ako neka društvena uloga ima obilježja šamanizma, ne znači da je nužno o šamanizmu riječ. Jasno je da kod sjedilačkih populacija, kao što su one mezopotamske, dolazi do razdvajanja društvenih uloga, pa više ne može biti riječi o šamanima koji su u jednoj osobi obuhvaćali brojne društvene uloge. U ovom slučaju će uloga šamana kao liječnika i iscjelitelja, biti izuzeta kao zasebna uloga. Na taj način će se u tekstu koji slijedi, prikazati djelatnosti dviju vrsta mezopotamskih liječnika, *ašipu* i *azu*, te će se tu istu djelatnost pokušati povezati s poznatim djelatnostima šamana, prije svega, na osnovu komparacije s etnološkim zapisima.

Pisani izvori na osnovu kojih je moguće saznati ponešto o mezopotamskoj medicini, potječu uglavnom od Asiraca i Babilonaca. Najveći broj izvora potječe iz Asurbanipalove biblioteke u Ninivi, te iz asirskog glavnog grada Ašura. Asirska tradicija nastavila se i u vrijeme Babilona, što dokazuju medicinske pločice nađene u Uruku i Šipparu.<sup>150</sup> Ovdje je svakako potrebno spomenuti i popis ljekovitih biljaka pod nazivom URU.AN.NA = maštakal, te Šammu šikinšu.<sup>151</sup>

Mezopotamski liječnici *azu* provodili su liječenje biljem, te kirurške zahvate. Iako je liječenje u Mezopotamiji uglavnom povezano s magijskom praksom, liječenje biljnim pripravcima i kirurškim zahvatima bilo je raširenije nego što se to ranije mislilo.<sup>152</sup> Na osnovu liste liječničke opreme iz Ugarita, smatra se da su čak postojale posebne prostorije s krevetima za bolesnike, što je veoma blisko bolnicama.<sup>153</sup> Spominje se da su bolesnici liječeni ležeći na krevetima, a da su kirurški zahvati vršeni na posebnim stolovima, na osnovu čega je moguće zaključiti da se liječenje odvijalo i izvan hramova za liječenje. Smatra se da su se liječnici *azu* obučavali liječenju u školama koje su bile povezane s hramovima božice Gule, a školovanje je uključivalo kombinaciju zapisa na glinenim pločicama i praktično iskustvo.<sup>154</sup> Međutim, ne mora značiti da su se *azu* natjecali s *ašipu* liječnicima, već postoji mogućnost da su surađivali, a da su bolesnici tražili savijete od obiju vrsta liječnika. Važnost i jednih i drugih vidljiva je u

---

<sup>149</sup> Teall 2013, 2

<sup>150</sup> Biggs 2005, 1

<sup>151</sup> Ib.

<sup>152</sup> Teall 2013, 2

<sup>153</sup> Teall 2013, 2

<sup>154</sup> Ib.

tome što se u Hamurabijevu zakoniku regulira njihov rad. Zakoni koji se odnose na rad liječnika *azu*, obuhvaćaju članke 215 – 225 u izdanju Š. Kurtovića.<sup>155</sup>

Iz Hamurabijevog zakonika uočljivo je da je rad liječnika *azu* uglavnom povezan s liječenjem koje ne uključuje magijske radnje, već je uglavnom riječ o kirurškim zahvatima. Ishod kirurških zahvata reguliran je zakonima, i to ovisno o tome radi li se o višim društvenim staležima, uspješnom ili neuspješnom kirurškom zahvatu. Prema tome, uspješan zahvat bio je nagrađivan, a neuspješan kažnjavao. Na osnovu navedenoga, moguće je zaključiti da su *azu* morali biti dobro trenirani i školovani, jer, prema zakonima, svaki neuspjeh snosio je ozbiljne posljedice.<sup>156</sup>

Liječenje biljem moralo je biti bazirano na empirijskom iskustvu. Tako su korištene mnoge biljke poznatih ljekovitih svojstava, ali i one čije se djelovanje više baziralo na praznovjerju i magiji, nego na njihovim stvarnim ljekovitim svojstvima.<sup>157</sup> Sumerska klinasta pločica iz 2000. pr. Kr., (3. dinastija Ura) smatra se najstarijim medicinskim izvorom i navodi 15 biljnih recepata, iako nažalost nedostaje kontekst, tj. navodi za koju bolest se koji recept koristio i u kojim omjerima.<sup>158</sup> Elementi koji su se koristili pri liječenju uključivali su životinjske, biljne i mineralne sastojke, tj. natrijev klorid (sol), mlijeko, zmijsku kožu, kornjačin oklop, cimet, mirtu, asafetidu, timijan, vrbu, krušku, smokvu, jelu i datulju.<sup>159</sup> Svi dijelovi biljaka bili su korišteni, te su često miješani s medom, vodom, pivom, vinom i bitumenom, bilo za konzumaciju ili kao oblozi. Psihoaktivne supstance činile bi drugu grupu lijekova koji su se koristili u Mezopotamiji. Od narkotika upotrebljavani su *Cannabis sativa*, *Mandragora officinarum*, *Lolium temulentum* (kukolj), te *Papaver somniferum*.<sup>160</sup> Postoje dokazi, kako u materijalnim, tako i pisanim izvorima, da je opijum sigurno korišten u Mezopotamiji od 3000. pr. Kr., ali je njegova uporaba prije bila rezervirana za liječenje koje je uključivalo magiju. Ovdje bi se kao primjer moglo navesti nekoliko navoda iz farmakopejskog priručnika *Šammu šikinšu*, a koji svjedoče o upotrebi biljaka koje mogu poslužiti za izazivanje promijenjenog stanja svijesti.

## OPIJUM

---

<sup>155</sup> Kurtović, Hamurabijev zakonik 2005, 82-84

<sup>156</sup> Vidi V. Prilozi, 5.1.1.

<sup>157</sup> Teall 2013, 3

<sup>158</sup> Teall 2013, 3

<sup>159</sup> Ib.

<sup>160</sup> Teall 2013, 4

- (1) Biljka koja izgleda kao *kanašû* – povrće, koja je također crvena, naziva se *azallû* – mak;  
(2) dobra je protiv melankolije, izlupaš ju i na[trljaš ju] s uljem.<sup>161</sup>

## MANDRAGORA

- (1) [Biljka] koja izgleda kao *am[har]a* – biljka, čiji je korijen, kao korijen muške mandragore – (2) naziva se kurkuma...<sup>162</sup>

Iz navedenog vidljivo je da su i mak i mandragora bili poznati u Mezopotamiji. Mogućnost mijenjanja svijesti korištenjem navedenih biljaka na taj je način mogla biti dostupna, no zasebno pitanje je u kojem su kontekstu ove biljke korištene, a posebice, ako se radi o induciranju promijenjenog stanja svijesti, tko ih je koristio.

Najveći broj medicinskih pločica naime, datira iz novoasirskog razdoblja, iz Asurbanipalove knjižnice, dok je određeni broj nađen i Ašuru, Nipuru i Šiparu, te Nimrudu i Sultantepeu.<sup>163</sup> Ovdje bi se trebala spomenuti i Hatuša, u kojoj je pronađen i određen broj babilonskih medicinskih pločica. Kako postoje dvije vrste liječnika, *azu* i *ašipu*, tako bi se i pločice mogle podijeliti na one čisto medicinskog sadržaja, *asûtu*, i one magijskog sadržaja, *āšipûtu*.

U daljnjem će se tekstu posebna pažnja posvetiti liječnicima koji liječe, kako i biljnim i životinjskim pripravcima, tako i magijom, ponajprije magičnim formulama za izlječenje, inkantacijama. Ono što se u ovom slučaju najviše može povezati sa šamanizmom, su duhovi koji uzrokuju razne bolesti. Ovdje će se samo ukratko, na osnovu etnografskih zapisa prikazati način na koji liječe šamani da bi se kasnije pristupilo komparaciji sa mezopotamskim *ašipu*. Kod populacija srednje i sjeverne Azije i južne i sjeverne Amerike, šamani su oni koji postavljaju dijagnozu, liječe, hvataju odbjeglu dušu bolesnika ili se bore s duhovima koji su uzročnici određene bolesti. Istjerivanje i borba sa zlim duhovima, uz ponavljanje određenih riječi, zazivanje imena božanstava i slično, jedna je od temeljnih uloga šamana. Tako primjerice kozačko-kirgijski bakči pri liječenju dozivaju Alaha i muslimanske svece i djine, nakon čega slijedi prijetnja zlim duhovima, prilikom čega bakča neprekidno pjeva, nakon čega ulazi u trans. Nakon toga ponovno zaziva Alaha. Prizivanje vrhovnih bogova u skladu je sa šamanskim

<sup>161</sup> *Šammu šikinšu*, prev. Stadhouders 2012, II.8

<sup>162</sup> *Šammu šikinšu*, prev. Stadhouders 2012, II.26

<sup>163</sup> Biggs 2005, 1



liječenjem, kako navodi Eliade, a sreće se uglavnom kod azijskih šamana. Na navedenom primjeru, borba sa zlim duhovima u prvom je planu, a šaman se dovodi u stanje transa ponavljanjem određenih riječi i zazivanjem božanstva i duhova.<sup>164</sup> Sibirski šamani, kada pristupaju liječenju, konzumiraju gljive koje su poznate po psihoaktivnom djelovanju, prije svega muhare, što ih dovodi u stanje transa. Kod Ostjaka, proces liječenja također počinje zazivanjem duhova pomoćnika, nakon čega pada u trans i putuje u zemlju mrtvih kako bi vratio dušu bolesnika. Samojedski šamani prije nego počnu s liječenjem, stupaju u kontakt s duhovima pomoćnicima kako bi saznali uzrok bolesti, a ako je bolest poslao vrhovni bog Num, šaman odbija liječiti, već traži pomoć Numa preko duhova pomoćnika.<sup>165</sup> Na osnovu ovih primjera, vidljivo je nekoliko elemenata koji obilježavaju šamanski način liječenja, a to su: ritmičko ponavljanje određenih riječi, uz pjesmu i/ili ples, dozivanje i zazivanje vrhovnih bogova/boga i/ili duhova pomoćnika, prijetnja i rastjerivanje zlih duhova, vraćanje duše bolesnika u stanju transa i/ili borba s demonima/zlim duhovima za dušu bolesnika. U daljnjem tekstu prikazat će se način liječenja mezopotamskih *ašipu*, a na osnovu navedenih primjera, pokušati prikazati da li i koliko, način liječenja *ašipu* liječnika, ima veze sa šamanskim liječenjem.

Prije svega, potrebno je prikazati na koji način se u Mezopotamiji pristupalo razumijevanju uzroka bolesti. Naime, bilo je jasno da su mnoge bolesti bile uzrokovane primjerice pokvarenom hranom, alkoholom, prevelikom vrućinom ili hladnoćom. Sve u svemu, smatralo se da bolest dolazi na neki način *izvana*. Osim navedenoga, postoje drugi uzročnici bolesti, koji su u ovom kontekstu važniji, a riječ je o: uvredama nanesenim bogovima, kršenju tabua, čarobnjaštvu i duhovima predaka ili zlim duhovima/demonima.<sup>166</sup>

Bolest koja je uzrokovana uvredom nanesenom određenom božanstvu, često je povezana i s kršenjem tabua, što može biti učinjeno namjerno i nenamjerno, a kao primjer može poslužiti lista uvreda bogovima pod nazivom *Šurpu*.

„tko je pojeo ono što je tabu njegovom božanstvu,

tko je rekao „ne“ umjesto „da“ i „da“ umjesto „ne“,

tko je udaljio brata od brata,

tko je ušao u susjedovu kuću,

---

<sup>164</sup> Eliade 1968, 171-172

<sup>165</sup> Eliade 1968, 172-176

<sup>166</sup> Biggs 2005, 2

tko je općio sa susjedovom ženom“<sup>167</sup>

Za rješavanje ovakvih problema, često su korištene razne inkantacije kako bi se pomoglo bolesniku, uz koje se često moralo uništiti određenu biljku ili neki drugi predmet. Molitve bogovima za bolesnika često uključuju i neku vrstu pokajanja za nanesenu uvredu.<sup>168</sup>

Idući uzrok bolesti jest čarobnjaštvo i magija. U inkantacijama se kao čarobnjaci najčešće spominju stranci, i to, u većini slučajeva žene. Uobičajena formulacija u medicinskim tekstovima koncentriranim na bolesti uzrokovane čarobnjaštvom, jest „ako čovjek ima takve i takve simptome, začaran je“.<sup>169</sup> Bolesti uzrokovane čarobnjaštvom najčešće su se prenosile putem začarane hrane i pića, ali tu je i klasično uzimanje dijelova tijela žrtve (poput kose i noktiju), kako bi se osobu začaralo.

Međutim, u ovom kontekstu, najvažnije su bolesti uzrokovane duhovima i demonima. Kada je riječ o duhovima, najčešće su to duhovi preminulih predaka, i to onih koji su umrli tragičnom smrću.

„Duh onoga koji je ubijen oružjem i ostavljen u stepi, muči ga“

„Ruka duha koji je ubijen“

„Među njegovim rođacima, duh onoga koji je umro od gušenja, muči ga“

„Duh onoga koji je umro u vodi, muči ga“

„Duh nekoga spaljenog na smrt, muči ga“<sup>170</sup>

Demoni također predstavljaju velik problem kao uzročnici bolesti. Prema tekstovima, oni ponekad imaju ljudske karakteristike, a često se njihovi napadi sprečavaju nošenjem amuleta koji s jedne strane imaju opis demona, a s druge egzorcističku inkantaciju.<sup>171</sup> U tekstu koji slijedi, prikazat će se na nekoliko primjera, inkantacije koje su korištene pri liječenju bolesti uzrokovanom duhovima ili demonima. Većina ovih tekstova, koji se nazivaju *āšipūtu*, potječe iz 1. tisućljeća pr. Kr. i pripada standardnoj babilonskoj literaturi, koja uključuje i neke sumerske tekstove, uglavnom pisane sumerskim jezikom, dok je ostatak tekstova uglavnom na

---

<sup>167</sup> Biggs 2005, 3

<sup>168</sup> Biggs 2005, 3

<sup>169</sup> Ib.

<sup>170</sup> Scurlock 2006, 5

<sup>171</sup> Biggs 2005, 4

akadskom.<sup>172</sup> Ovi tekstovi sastoje se od opisa simptoma, dijagnoza, ritualnih i medicinskih recepata, inkantacija i molitvi. Iako su *ašipu* djelovali i u hramovima, njihova aktivnost je uglavnom usmjerena na pojedince i njihovo liječenje, a Abusch smatra da je većina klijenata pripadala višim društvenim staležima i centralnoj administraciji.<sup>173</sup> Ritual iscjeljenja sastojao se od recitiranja jedne ili dvije inkantacije, uz vršenje popratnih rituala, a može varirati od jednostavnih performansa do dugotrajnih ceremonija. U ritual su uključeni obično *ašipu* i njegov pacijent, a samo izvođenje rituala može potrajati od nekoliko sati, pa do nekoliko dana.<sup>174</sup> Usmeni dio rituala sastoji se od inkantacija i molitvi, dok se pri vršenju rituala također koriste i ceremonijalno ulje, vatra i voda, a nerijetko su u ritual uključeni i pročišćavanje, nuđenje hrane i pića bogovima, žrtve paljenice, te usmjerenost na uništavanje određenog predmeta ili simbola, zatim vezivanje i odvezivanje čvorova, pranje, amuleti i slično.<sup>175</sup> Kao kontrast *ašipu*, potrebno je spomenuti i vještice, kao osobe koje su se ilegalno koristile magijom kako bi naštetile drugima. Iako i *ašipu* i vještice ponekad koriste iste metode, uobičajeno je shvaćanje da vještice koriste magiju isključivo za zlo.<sup>176</sup> Sličan koncept poznat je i kod današnjih populacija koje poznaju šamanizam, a riječ je o Crnim i Bijelim šamanima koji se nerijetko međusobno bore.

U sumerskom razdoblju, inkantacije se povezuju s *gudu* – svećenicima, koji su zaduženi za istjerivanje demona. U inkantaciji iz razdoblja 3. dinastije Ura<sup>177</sup> zanimljiv je spomen Asaluhija, koji kao Enkijev sin, kako je barem poznato iz inkantacija, traži svog oca savijete o borbi protiv demona, stoga ne čudi da se njegovo ime zaziva u sumerskim inkantacijama.<sup>178</sup> U inkantaciji iz razdoblja 3. dinastije Ura, iako brojni dijelovi teksta nedostaju, vidljiv je element zazivanja bogova i prijetnje usmjerene prema demonskom entitetu koji opsjeda određenu osobu, zajedno s uputama za korištenje određenih biljaka. Na taj je način vidljivo da ova vrsta liječnika ne upotrebljava samo inkantacije i molitve, nego su i biljke uključene u proces liječenja, u ovom slučaju misteriozna *hur-sag* biljka, čije je značenje „planina“ ili „planinski vrh“<sup>179</sup>.

---

<sup>172</sup> Abusch 2002, 4

<sup>173</sup> Abusch 2002, 5

<sup>174</sup> Ib.

<sup>175</sup> Abusch 2002, 6

<sup>176</sup> Ib.

<sup>177</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.2.

<sup>178</sup> Abusch 2002, 6

<sup>179</sup> pSD, *hursag*: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html>, 1.3.2015.

Istjerivanje i borba s demonima, svakako su elementi koji se mogu povezati sa šamanizmom. Ono što slijedi jest borba sa zlim duhovima koji uzrokuju pojedine bolesti. Navedeno će se prikazati na osnovu grupe tekstova novoasirskog perioda<sup>180</sup>, pronađenih u Ninivi. Uglavnom je riječ o receptima za izlječenje ovakve vrste bolesti, a sastoje se od 2 dijela: dromena (instrukcije, govore o tome što iscjelitelj i pacijent trebaju učiniti), i legomena (tekst koji se treba recitirati određeni broj puta tokom procedure). Duhovi dakle, osim što uzrokuju bolest, također progone i opsjedaju žrtvu. Slijedeći primjeri donose prikaz recepata koji su se u Asiriji i Babiloniji koristili pri liječenju bolesti uzrokovanih duhovima.

Na osnovu inkantacija iz novoasirskog razdoblja<sup>181</sup> vidljivo je na koji način su složene formule za liječenje bolesti uzrokovane duhovima, u ovom slučaju, na koji način se sprečavalo viđenje zlih duhova. Svaka formula sadrži recitaciju koja se ponavlja, što uključuje spomen imena bogova, te ritualni dio u koji su obično uključene biljke i razne druge tvari, koje se ritualno miješaju ili čak ritualno uništavaju. Ponavljanje riječi i formula doista može poslužiti pri induciranju transa, a zazivanje božanstava nije strano u šamanizmu. Međutim, pitanje je da li je ponavljanje određenih riječi doista moglo inducirati trans u svećenika/liječnika i u kojoj mjeri. No, jasno je da se mislilo da postoji komunikacija s duhovima na određenoj razini, bilo preko božanstva indirektno ili da se direktno obraća duhovima. Na taj način, komunikacija s entitetima onoga svijeta, svakako je jedna od šamanskih odlika.

Slijedeći uzrok bolesti kojega se u ovom kontekstu razmatra, jest čarobnjaštvo. Ovdje će se prije svega razmatrati primjeri iz novoasirskog razdoblja. No prije nego se prijeđe na primjere, potrebno je razmotriti u kojem su odnosu čarobnjaci/vještice i svećenici/iscjelitelji koji izvode ritual protiv uroka. Glavni cilj rituala koji se obavljaju u svrhu izliječenja od bolesti nanesene urocima, svakako je izokretanje sudbine vještice i žrtve. Većina molitvi u ritualima protiv čarobnjaštva, upućene su Šamašu, vrhovnom sucu, te onaj tko je nepravедno napadnut, biva pročišćen, a njegov napadač kažnjen. Ritualu su prisustvovali uglavnom egzorcist/svećenik/liječnik i žrtva, a uključivao je prinošenje žrtve bogovima, ritual pročišćenja (primjerice prskanje vodom), oltar sa žrtvama paljenicama (obično smreka) i sirup od datulja ili pročišćeni maslac (ghee), ili životinjsku žrtvu.<sup>182</sup> Usmeni dio rituala sastojao se od molitvi usmjerenih prema bogovima, te inkantacija. Ritual protiv vještica, koji se u Babilonu naziva *Maqlû*, često je uključivao i figurice koje mijenjaju čarobnjaka/vješticu koji/koja nije prisutan

---

<sup>180</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.3. i 5.1.4.

<sup>181</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.4. i 5.1.5.

<sup>182</sup> Abusch 2011, 7

tokom rituala. Ovakva figurice su zatim spaljivane, zakopavane, bušene ili uništavane na neki drugi način.

Kao primjer mogu se spomenuti inkantacije<sup>183</sup> koje predstavljaju sastavni dio rituala spaljivanja vještica i slanja vještica u Podzemlje. Pločice su pronađene u Ašuru i datiraju iz novoasirskog razdoblja. Kako dio inkantacija predstavlja tek manji dio rituala, u ovaj ritual uključene su i brojne druge radnje. Sam ritual predstavlja kompleksan skup inkantacija, molitvi i drugih ritualnih radnji čije je trajanje očito dugotrajno. Ono što bi se moglo povezati sa šamanizmom iz rituala vezanih uz borbu protiv ilegalnog čarobnjaštva, jest svakako neki vid komunikacije s drugim svijetom. Kako inkantacije same po sebi predstavljaju mogući indikator transa, teško da se rituali protiv čarobnjaštva u velikoj mjeri razlikuju od onih za istjerivanje demona i duhova.

U prethodnom tekstu, na nekoliko se primjera pokušalo prikazati vezu mezopotamskih iscjelitelja i liječnika sa šamanizmom. Kako liječnici kirurzi, *azu*, nisu odgovarali navedenoj kategoriji, njihov je rad samo u kratko prikazan. Međutim, kada je riječ o *ašipu*, tada postoje određeni dodiri sa šamanizmom, no ne može se reći da postoje direktni dokazi koji bi dali odgovor na ovo pitanje. Ono što se sa šamanizmom može povezati, jest način liječenja *ašipu* liječnika, koji uključuje ponavljanje određenih inkantacija. Navedeno bi se moglo tumačiti kao indikator transa, posebice kada je riječ o istjerivanju demona i zlih duhova, gdje promijenjeno stanje svijesti postaje alat kojim je najlakše tumačiti komunikaciju s duhovima. Nažalost, na navedenim primjerima vidi se da je ta komunikacija jednostrana, da se sastoji od naredbi i indirektne komunikacije preko bogova. Zasad ne postoje dokazi koji bi sa sigurnošću potvrdili ovu tezu, jer ono što je temeljno svim oblicima šamanizma, promijenjeno stanje svijesti, samo na osnovu pisanih izvora, ne može se povezati sa mezopotamskim liječnicima. Iscjeljivanje kao takvo, i u ovom obliku, moguće je povezati sa šamanizmom, jer je ono jedna od temeljnih šamanovih odlika, no dokaze o ulasku u promijenjeno stanje svijesti i dvosmjernoj komunikaciji, potrebno je potražiti na drugim mjestima.

---

<sup>183</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.6. i 5.1.7.

### 3.2.3. Enteogeni

Do sada je prikazano koje su sve halucinogene tvari mogle biti dostupne populacijama staroga Istoka. Ovdje će se prikazati dokazi koji se mogu iščitati iz pisanih izvora koji upućuju na korištenje određenih enteogena. Prva od navedenih tvari, koja je vjerojatno bila poznata na starom Istoku, jest opijum, osušeni sok koji se dobiva iz čahura opijumskog maka (*Papaver somniferum*). Najstariji spomen maka dolazi iz sumerskog jezika<sup>184</sup>, a njegova uporaba poznata je još iz neolitika. U ovom kontekstu, najcjelovitije podatke daju medicinske glinene pločice nađene u Asurbanipalovoj knjižnici. Ove medicinske tekstove preveo je R. Campbell Thompson 1923. godine<sup>185</sup>, a u njima se spominje opijum čak 42 puta.<sup>186</sup> Već je rečeno da se djelovanje opijuma ne može povezati sa tri faze transa, no kada je riječ o vizijama i proročkim snovima, opijum je zasigurno morao igrati određenu ulogu. U asirskim medicinskim tekstovima, spominje se način spravljanja opijuma, koji se praktički nije značajno mijenjao do današnjih dana. Ideogram HUL·GIL, datiran oko 4. tisućljeća pr. Kr., koji označava opijum, Asirci su vjerojatno preuzeli od Sumerana, gdje bi HUL označavao „radost“, „sreću“ i slično, a GIL bi označavao broj biljaka, ali ga je u ovom kontekstu teško pravilno definirati.<sup>187</sup> Već navedeni asirski medicinski tekstovi, datirani su u 7. stoljeće pr. Kr, a vjerojatno predstavljaju prijepis starijih tekstova. U njima se opijum spominje kao *šam irrû*, a mak kao *šam araru*, no postoji i nekoliko zanimljivih sinonima, primjerice *šam NAM-TIL-LA*, što znači „biljka života“ ili *šam AŠ-DUG-GA*, *šammi arrati tami*, što znači „droga za bacanje kletvi“.<sup>188</sup> Još jedna zanimljiva postavka koja se veže uz još jedan asirski sinonim za opijum, *šam kanašû*, značenja „crvena droga“, jest da je navedeno posuđenica sumerskog GAN:ZI:ŠAR, što znači „biljka koja krade dušu“. Sve navedeno upućuje na korištenje opijuma u ritualnom kontekstu i to vrlo vjerojatno vezano uz neku vrstu promijenjenog stanja svijesti. Da bi se ozbiljnije pristupilo ovom problemu, potrebno je analizirati korištenje opijuma u širem kontekstu, jer postojanje nazivlja za opijum, znači tek poznavanje njegova djelovanja. Umjetnički prikazi, naime, mogu

---

<sup>184</sup> Krikorian 1975, 95

<sup>185</sup> Objavljeno u London: Humphrey Milford/Oxford University Press, te u nekoliko članaka objavljenih u *Bulletin of the School of Oriental and African studies* i *The american journal of semitic languages and literatures*

<sup>186</sup> Idem, 95-6; Thompson 1923; Thompson 1924, 13-4

<sup>187</sup> Krikorian 1975, 98

<sup>188</sup> Idem, 100

prikazati širu sliku ovog problema. Postoji nekolicina prikaza vezanih uz određene religijske rituale, a na kojima su također vidljive čahure maka. Primjerice, potrebno je spomenuti već analizirani asirski reljefni prikaz čovjeka s podignutom desnom rukom, koji u lijevoj, čini se, drži tri stabljike koje završavaju čahurama.<sup>189</sup> Iako još uvijek postoje rasprave radi li se o maku ili naru, činjenica jest da je opijumski mak i sam opijum bio poznat u Mezopotamiji. Ovdje bi se kao primjer mogao navesti i mit o Inanninu ili Ištarinu silasku u Podzemlje, u kojem Inannino putovanje veoma nalikuje opijumskom snu.<sup>190</sup>

Prema navedenom, moguće je zaključiti da je opijumski mak vjerojatno bio poznata i važna biljka na starom Istoku, te najčešće korištena u medicinske svrhe. Daljnje je pitanje koliku je ulogu djelovanje opijuma moglo imati ako bi se govorilo o eventualnim šamanskim radnjama.

Biljka koja je svakako mogla imati određenu važnost pri induciranju šamanskog transa, jest kanabis. Kako kanabis potječe iz srednje Azije, ne čudi da je njegovo djelovanje poznato Skitima. Smatra se da je u središnjoj Aziji upotreba kanabisa poznata od barem 2500. godine pr. Kr.<sup>191</sup> Herodot opisuje izgled konoplje i navodi da ona uspijeva u zemlji Skita.<sup>192</sup> Osim navedenoga, Herodot opisuje i skitski običaj čišćenja nakon pogreba. „Skiti uzmu sjeme upravo ove konoplje, pa se podvlače pod pokrivače i bacaju sjemenje na usijano kamenje: ono se, pošto se tako baci, puši i pušta toliku paru da se s njom ne može mjeriti ni jedna grčka kupelj. Skiti uživaju u takvoj kupki i pocikuju od užitka.“<sup>193</sup> Iz navedenog, vidljiv je ritualni kontekst upotrebe konoplje kod Skita, a na osnovu arheoloških nalaza, moguće je upotrebu kanabisa kod Skita uže povezati sa šamanskim praksama.

U Mezopotamiji je upotreba kanabisa također bila poznata. Na taj se način u asirskim receptima kanabis spominje više puta. Prijevod ovih recepata donosi R.C. Thompson.

„Korijen kapare koja je na grobu, korijen akacije, desni rog vola, lijevi rog jareta, sjeme tamariska, sjeme lovora, kanabis“<sup>194</sup> (Protiv „ruke duha“)

---

<sup>189</sup> Krikorian 1975, 108

<sup>190</sup> Emboden 1993, 99

<sup>191</sup> Radenkova et al. 2011, 125

<sup>192</sup> Hist. IV, 74 „U njihovoj zemlji uspijeva konoplja, veoma nalik lanu osim po debljini i po veličini: u tome konoplja uvelike nadmašuje lan. Ona raste i sama od sebe i zasijana, a od nje Tračani prave odjeću sličnu lanenoj.“

<sup>193</sup> Hist. IV, 75

<sup>194</sup> Thompson 1930, 21

Neke od temeljnih biljaka s kojima je moguće postići izmijenjeno stanje svijesti, opijumski mak i kanabis, bile su poznate u staroj Mezopotamiji. Pitanje je da li su korištene u svrhu mijenjanja stanja svijesti radi putovanja u Donji svijet ili na Nebo, no sigurno je da su morale biti korištene u ritualima, posebice onima u kojima su se liječile bolesti uzrokovane duhovima i demonima.

Do sada se nije naišlo na spomen muhare. Upotreba ove gljive morala je biti poznata barem Skitima i Perzijancima. Naime, postoje određene naznake da je sadržaj tajanstvene perzijske *haome* mogla biti muhara, na osnovu čega se perzijski magi još više mogu približiti šamanima.<sup>195</sup> Međutim, u ovom radu ne priklanja se tumačenju da je *haoma* mogla biti muhara, iz razloga što je njeno djelovanje izrazito toksično, dok se djelovanje muhare ni na koji način ne može povezati s opisima djelovanja *haome* koja bi prije svega morala biti izuzetno ljekovita biljka, a nikako toksična.

Ergotu, kao zasebnom kandidatu, potrebno je posvetiti nešto pozornosti. Ova ražena gljivica morala je biti poznata svim zemljoradničkim populacijama. Međutim, kao što je već navedeno, teško da se mogla koristiti u svrhu izazivanja promijenjenog stanja svijesti, jer je njeno djelovanje prije izazivalo bolest zvanu ergotizam, nego bezopasne halucinacije. Ergotizam i ostale mikotoksikoze, predstavljaju smrtonosne bolesti, i teško da bi se osoba svojevrijem podvrgnula intoksikaciji ovom vrstom gljiva.

Za sada se opijum i kanabis čine kao jedini mogući kandidati koji su mogli izazvati promijenjeno stanje svijesti koje ne uključuje trovanje i ostale negativne posljedice. Na osnovu zapisa vidljivo je da se njihovo djelovanje poznavalo, i čak koristilo u ritualima.

#### 3.2.4. Kozmičko stablo ili Stablo svijeta i Kozmička planina

Slijedeći tekst posvećen je mezopotamskoj percepciji svijeta i postojanja, u svezi sa šamanskom percepcijom istoga. Ono što je možda najbliže šamanskim idejama, jest ideja o postojanju tri sfere života. Ovakav pogled uglavnom se shvaća na način kao da postoje tri kata – Nebo, Zemlja i Donji svijet, međusobno povezani središnjom osi.<sup>196</sup> Naravno, postoje

---

<sup>195</sup> Namba Walter i Neumann Fridman 2004, 483

<sup>196</sup> Eliade 1968, 197



određeni otvori, kroz koje bogovi silaze na Zemlju, a mrtvi u Donji svijet. „Centar“ bi predstavljao neku vrstu prekida nivoa, gdje komunikacija između svjetova postaje moguća. U Mezopotamiji se to ocrtava kroz ideju Kozmičke planine i teškog prijelaza, što uopće nije strana ideja šamanima srednje i sjeverne Azije. Kozmološka vizija uglavnom je ostala ista kod svih naroda koji su živjeli u staroj Mezopotamiji, a sastoji se od tri razine: Neba, u kojem prebivaju bogovi, Zemlje, te Podzemlja. Ovdje se mogu uključiti i dvije pod-razine, zvjezdano Nebo koje razdvaja Zemlju od Neba na kojem prebivaju bogovi, i podzemnih voda Apsu, koje razdvajaju Zemlju i Podzemlje.<sup>197</sup> Ovdje je potrebno posebnu pažnju obratiti na „Centar svijeta“, koji u Mezopotamiji prezentira Kozmička planina. Ona ujedinjuje Nebo i Zemlju. Eliade smatra da na taj način zigurati između ostalog, predstavljaju i Kozmičku planinu, te simboličku sliku kozmosa.<sup>198</sup> Međutim, ovo mišljenje u današnje je vrijeme napušteno. Ovakve ideje nisu strane narodima srednje Azije, koji poznaju šamanizam. Stablo svijeta, poznato ponajviše kod populacija sjeverne Azije, isto tako predstavlja kozmičku sliku svijeta, gdje granje predstavlja Nebo, korijenje Podzemlje, a Zemlja je u središnjem dijelu drveta. Upravo ovo stablo nalazi se nacrtano na bubnjevima azijskih šamana, te im omogućuje putovanje na Nebo i u Podzemlje. Na taj bi način, ideja kozmičke planine mogla u potpunosti zamijeniti ideju stabla svijeta, a teški prijelaz preko planine simbolizirao bi putovanje na Nebo ili u Podzemlje.

### 3.2.5. Šamanski let na Nebo

Šamanski let na Nebo predstavljao bi prvi vid komunikacije između Centra svijeta i onoga svijeta, Neba u ovom slučaju. Let na Nebo najbolje je vidljiv na primjeru mita o kralju Kiša Etani. Etana se spominje na sumerskim kraljevskim listama, te je prikazan na akademskim cilindričnim pečatima koji potječu iz 2390.-2249. godine pr. Kr.<sup>199</sup> Najstariji primjer ovoga mita datiran je u starobabilonsko razdoblje, gdje nije sačuvan dio koji se odnosi na Etanino putovanje, no taj dio poznat je iz asirskih verzija (1500.-600. pr. Kr.).<sup>200</sup> Mit o Etani sadrži snažne karakteristike šamanizma, a počinje s opisom drveta na vrhu kojega je živio orao, a u podnožju zmija. I orao i zmija obećali su Šamašu da će se jedno prema drugome prijateljski ponašati, dijeliti hranu međusobno i sa svojim mladima. No, orao je jednoga dana pojeo mlade zmijske, na što je ona

---

<sup>197</sup> Horowitz 1998, 12

<sup>198</sup> Eliade 1968, 202

<sup>199</sup> Shushan 2009, 81

<sup>200</sup> Ib.

tugovala i obratila se Šamašu koji joj je predložio da se sakrije u utrobu divljeg bika. Kada je orao pošao loviti i približio se lešu divljeg bika, zmija ga je uhvatila i bacila u jamu da umre od gladi i žeđi, kako joj je Šamaš naredio. Orao je na to molio Šamaša da ga spasi, no on mu nije htio prići blizu. Umjesto toga poslao je Etanu da spasi orla. Etana se očajnički molio Šamašu da dobije sina. Kad je Etana spasio orla, zamolio ga je da mu pomogne naći biljku rađanja, koja bi mu pomogla dobiti sina. Sedam mjeseci Etana je liječio orla i ponovno ga učio letjeti. Kad je orao napokon ojačao Etana je na njegovim leđima pokušao odletjeti na Nebo. Prvi put nije uspio, no drugi put je uspio zahvaljujući snovima, točnije 3 sna, koji su ga ohrabрили. Tekst se naglo završava nakon što se Etana na orlu uspne na Nebo.<sup>201</sup> Na sumerskim kraljevskim listama, navodi se da je Etanu naslijedio sin Balih.<sup>202</sup>

Iz ovog mita moguće je iščitati elemente šamanizma povezane sa životinjskim pratiteljem i usponom na Nebo preko kozmičke ptice. Upravo je ptica jedan od najčešćih šamanovih pomoćnika. Jakutske šamane, primjerice, ptica nosi na Nebo ili u Podzemlje.<sup>203</sup> Orao se pojavljuje i u Etaninim snovima, gdje ga nosi na Nebo. Orao ovdje predstavlja pomoćnika i pratitelja koji poznaje put u one sfere i na taj način pomaže Etani na tom putu. Ptica koja se veže uz uspinjanje na Nebo, i ptica kao vodič duše, čest je simbol šamana u mnogim dijelovima svijeta. ovdje je potrebno spomenuti i prikazivanje mrtvih u obliku ptica u Mezopotamiji, i spomen mrtvih koji nalikuju na ptice i u Mitu o Ištarinu silasku i epu o Gilgamešu. Primjerice, odjeća sibirskih šamana oponaša izgled ptice, a na grobovima jakutskih šamana nalazi se ptica na štapu.

### 3.2.6. Silazak u Podzemlje

Komunikacija šamana sa Donjim svijetom i silazak u Podzemlje, najbolje je vidljiva na primjeru Inannina i kasnije Ištarina silaska u Podzemlje. U daljnjem tekstu pokušat će se prikazati elementi šamanizma vidljivi na primjerima mita o Inanninu/Ištarinu silasku u Podzemlje. Sam silazak u Podzemlje, element je koji je često veoma naglašen unutar raznih šamanskih praksi, a upravo su šamani jedini sposobni silaziti u Podzemlje i vratiti se natrag, na osnovu posebnih tehnika ekstaze, tj. mijenjanja stanja svijesti. Zapisi o Inanninu silasku u

---

<sup>201</sup> Dalley 1989, 189-203

<sup>202</sup> Shushan 2009, 81-2

<sup>203</sup> Eliade 1968

Podzemlje datiraju se oko 18. stoljeća pr. Kr. Prema tome, sumerska verzija sastoji se od 410 redaka, dok kasnija, semitska verzija broji svega 140 redaka. Sumerska verzija danas je poznata ponajviše zahvaljujući pločicama iz Nipura. Semitska verzija poznata je iz kasnijih babilonskih i asirskih pločica nađenih u Ninivi. Ovi mitovi predočavaju arhetipske teme poput misterija smrti, silaska u podzemlje, te smrti i uskrsnuća.<sup>204</sup> Inanna je u Sumeru predstavljala božicu plodnosti, gospodaricu Neba, sestra je boga Sunca Utua, te „kraljice Podzemlja“ Ereškigal, s kojom se često poistovjećuje. Njen ljubavnik je Dumuzid, koji se ponekad naziva „živom vodom koja se vraća u rano proljeće“.<sup>205</sup> S druge strane, semitska Ištar zadobiva karakteristike ratnice. U daljnjem tekstu, pokušat će se prikazati elementi šamanizma vidljivi u oba mita. Da bi se ti elementi mogli uočiti, potrebno je pristupiti komparaciji s etnološkim zapisima o šamanizmu. Naime, postoje određeni segmenti šamanizma koji su zajednički svim šamanima svijeta. U ovom slučaju, riječ je o silasku u Podzemlje, no, u oba mita vidljivi su i brojni drugi elementi šamanizma.

Trebalo bi posvetiti par riječi viziji Podzemlja kod starih Sumerana. Sumerani Podzemlje smatraju veoma mračnim mjestom. Jedna od riječi, *kur*, upotrebljavala se i za planinu, strano i nepoznato mjesto, zatim, „zemlja bez povratka“, što upućuje na beznade i tamu.<sup>206</sup> Ova ideja o planini može se povezati s Kozmičkom planinom, koja razdvaja Zemlju od Neba i Donjeg svijeta, Podzemlja. Sumerski ep koji opisuje Podzemlje<sup>207</sup>, upravo planinu stavlja povrh Podzemlja. Kozmička planina kao ideja unutar šamanskih legendi, poznata je također kod Tatara, Mongola, Burjata, Kalmuka i slično. Mongoli, Burjati i Kalmuci poznaju Kozmičku planinu pod imenom Sumbur, Sumur ili Sumer.<sup>208</sup> Eliade smatra da se ideja o Kozmičkoj planini do naroda srednje i sjeverne Azije, proširila upravo iz Mezopotamije i Indije.<sup>209</sup> Ideja Kozmičke planine kao „Centra svijeta“ na taj se način veže i uz ideju Drveta svijeta, a budući šaman se prilikom inicijacije spušta ili penje na Kozmičku planinu ili na Drvo svijeta, što mu omogućava komunikaciju s Nebom i Donjim svijetom. Nadalje se u epu spominju Inannini vrtovi, te iako tama obuzima ovo mjesto, Sunce ipak, nakon što zađe na Zemlji, prolazi kroz Podzemlje. Upravo na takvo mjesto uputila se Inanna, a sumerska verzija mita u mnogočemu je pesimistična, za razliku od semitske verzije. Prema tome, sumerska vizija Podzemlja, ponešto se razlikuje od semitske vizije. Jedan od opisa, vidljiv je na samom početku

---

<sup>204</sup> Sandars 1971, 118

<sup>205</sup> Sandars 1971, 119

<sup>206</sup> Idem, 121

<sup>207</sup> Sandars ovaj ep naziva „The Sumerian Underworld“

<sup>208</sup> Eliade 1968, 202

<sup>209</sup> Ib.

mita o Ištarinu silasku u Podzemlje, gdje se ono opisuje kao „kuća iz koje nema povratka“<sup>210</sup>, a njegovi stanovnici su obučeni kao ptice, pokriveni perjem. Ovaj opis se također može povezati sa šamanskim vjerovanjima, posebice kada je riječ o ornitološkom simbolizmu. Naime, ptica je najčešći pomagač šamana, a ptičje perje sreće se u gotovo svim opisima šamanske odjeće. Stoga ne čudi moguća poveznica između duša umrlih, šamana i ptice. Oponašanje izgleda ptice srednjeazijskim šamanima omogućuje let na Nebo i silazak u Podzemlje, kada ptica postaje teriomorfno vozilo.<sup>211</sup> Ovdje bi kao primjer mogao poslužiti ep o Etani, u kojem se Etana upravo na ptici, i to orlu, uspinje na Nebo kako bi pronašao Biljku rađanja. Eliade upravo orla ističe kao šamanovo najčešće teriomorfno vozilo, koje u neku ruku predstavlja i vrhovno Biće, snažno solarizirano.<sup>212</sup>

Već pri samom početku mita o Inanninu silasku u Podzemlje, moguće je primijetiti određene šamanske elemente. Naime, kada se Inanna sprema sići u Podzemlje, svojoj upraviteljici posijeda Ninšubur daje nekoliko zadataka koje ona mora obaviti nakon što Inanna siđe u Podzemlje. Naređuje Ninšubur da jadikuje za njom na ruševinama i da svira bubanj za nju u njenom svetištu. Zapovijeda joj da jadikuje pred Enlilom za njom i traži ga da se Inanni ne dogodi ništa loše dok je u Podzemlju, ako Enlil odbije pomoći, Ninšubur treba tražiti pomoć kod Nanna, zatim kod Enkija. Pri ovom samom početku, uočljivo je da Inanna odgovara opisu osobe koja je sposobna sići u Podzemlje. Kako se silazak u Podzemlje povezuje s promijenjenim stanjem svijesti, Inanna traži od svoje pratiteljice da svira bubanj i jadikuje. Upravo jednoličan ritam i pjesma, česti su pratitelji šamana na putovanju u Podzemlje, ali služe i pri induciranju transa. Kako Eliade navodi, „bubanj igra prvorazrednu ulogu u šamanskim obredima“.<sup>213</sup> Na taj način, sviranje bubnja veže se s liječenjem, fizičkom snagom, poljoprivredom, lovom, egzorcizmom i opsjednućima.<sup>214</sup> Bubanj služi pri komunikaciji između svjetova, kao membrana između vidljivog i nevidljivog. U Mezopotamiji je bilo poznato nekoliko vrsta bubnjeva, različitih veličina, a ovdje bi valjalo istaknuti posebnu povezanost sa ženama, sumerskom Inannom i semitskom Ištar. Veza bubnja, žena i Inanne, vidljiva je na osnovu ženskih figurica od terakote, nađenih u Uru, a koje pripadaju novosumerskom razdoblju, te vjerojatnog korištenja bubnja pri obredu svetog vjenčanja.<sup>215</sup> Bubanj je u Mezopotamiji također korišten pri religijskim ceremonijama i paradama, te kao pratnja

---

<sup>210</sup>Eliade 1968, 202

<sup>211</sup> Marjanić 2006, 123

<sup>212</sup> Eliade 1968, 132; Marjanić 2006, 123

<sup>213</sup> Eliade 1968, 139

<sup>214</sup> Doubleday 1999, 101

<sup>215</sup> Idem, 105-106

žalopojkama za pokojnicima. Na taj način bubanj postaje veza s onostranim, a nije isključeno da je bubanj mogao igrati veliku ulogu pri induciranju transa.

Posebno bi se trebala obratiti pozornost na sedam vrata Podzemlja kroz koje Inanna i Ištar prolaze, te na svakim vratima skidaju po dio odjeće i nakita. Motiv sedam vrata, sedam prolaza uočljiv je u brojnim šamanskim legendama, posebice pri inicijaciji budućeg šamana. Uz navedeno se veže i simbolička smrt, koja nastupa nakon što šaman uspješno prođe prijašnje zapreke. Tako šamani Samojedi ostaju ležati sedam dana i sedam noći bez svijesti, nakon što im duhovi isijeku dijelove tijela, dok pri silasku u Podzemlje, samojedski šamani prolaze kroz sedam šatora, gdje duhovi u svakom šatoru uzimaju određene dijelove tijela. Ovo komadanje tijela i ostale inicijatičke bolesti, mogu se povezati sa semitskom verzijom o Ištarinu silasku u Podzemlje, kada Ereškigal šalje šezdeset bolesti na svaki dio Ištarina tijela. Ovdje se može pratiti tradicionalna shema stradanja i smrti, koja se sreće u legendama šamana u mnogim dijelovima svijeta.<sup>216</sup>

Nadalje, u mitu o Inanninu silasku u Podzemlje, može se primijetiti i ono što Marjanić podrazumijeva pod pojmom zoopsihonavigacija.<sup>217</sup> Nakon što Inanna siđe u Podzemlje, Ninšubur traži od bogova pomoć, kako joj je naređeno. Svi bogovi osim Enkija, odbijaju pomoći, na što Enki stvara dva bića imenima Kurgara i Galatur. Kurgari daje biljku života, a Galaturu vodu života. Njih dvojica se zatim spuštaju kroz vrata Podzemlja u obličju muha, kako bi oživjeli Inannu koja je u Podzemlju prošla kroz simboličku smrt. Preuzimanje životinjskog obličja jedno je od temeljnih obilježja šamana, a ako tome pridodamo silazak u Podzemlje u obličju određene životinje, puno je lakše utvrditi radi li se o šamanizmu ili ne. Ovdje bi moglo biti riječi o šamanovim pomoćnicima, koji i sami imaju sposobnost mijenjanja stanja svijesti, u ovom slučaju, vjerojatno bi bila riječ o drugim šamanima koji pomažu pri inicijatičkoj simboličkoj smrti i silasku u Podzemlje. Osim drugih šamana, šamanu mogu pomagati i duhovi predaka, duhovi preminulih šamana, razne životinje i drugi duhovni entiteti. Naime, Inannini pomagači, osim što ulaze u Podzemlje u obličju muhe, nose biljku i vodu života kako bi vratili u život Inannu koja je u Podzemlju prošla kroz simboličku smrt, čije je mrtvo tijelo visjelo na kuki. Nakon što Inanna biva poprskana živom vodom i biljkom života, ona izlazi iz Podzemlja, no demoni traže zamjenu, nekoga tko će sići i ostati u Podzemlju umjesto nje. Ovdje je vidljivo

---

<sup>216</sup> Doubleday 1999, 50

<sup>217</sup> Marjanić 2005, 122; Iako se Marjanić koncentrira prvenstveno na vještice zoopsihonavigacije i zoometamorfoze, njih dakako posjeduje i svaki šaman. Zoopsihonavigaciju ona tumači kao psihonavigaciju duše u animalnoj egzistenciji.

da sumerska vizija „onog“ svijeta nije ni malo optimistična, da onaj tko jednom siđe u Podzemlje, vrlo teško se vraća, pa bila to božica sa šamanskim karakteristikama. Na kraju mita, Dumuzid, Inannin muž, zauzima njeno mjesto u Podzemlju, a Inanna i Ereškigal izmjenjuju se svakih pola godine kao vladarice Podzemlja. Semitska verzija mita završava se drugačije, tako što sama Ereškigal šalje demona Namtara poprskati Ištar vodom života, i provesti ju ponovno kroz sedam vrata gdje joj se na svakima vraća njen nakit i odjeća. Inannino i Ištarino suočavanje s entitetima Podzemlja, samo po sebi pokazuje vezu sa šamanizmom. Šamani su jedini sposobni komunicirati s onostranim, no ovdje se također postavlja pitanje na koji način je promijenjeno stanje svijesti moglo biti inducirano u staroj Mezopotamiji.

Iako postoje dokazi o konzumiranju nekoliko vrsta psihoaktivnog bilja na području Mezopotamije, poput opijuma, ergota, kanabisa i slično, u ovom konkretnom slučaju ne postoji ni jedna poveznica s bilo kojom od ovih biljaka. Neki autori<sup>218</sup> smatraju da Inannin/Ištarin silazak u Podzemlje veoma nalikuje opijumskom snu, no mnogo je realnije zaključiti da se promijenjeno stanje svijesti u Mezopotamiji moglo inducirati jednoličnim ritmom. Za navedeno postoje indirektni dokazi, u vidu reljefnih i drugih prikaza bubnjeva i vjerojatno svećenica koje te bubnjeve sviraju golim rukama (iako ih sviraju i muškarci). Bujanj, stoga, kao jedan od temeljnih šamanskih rekvizita, postaje vjerojatniji kandidat za dovođenje u stanje transa, a njegovo korištenje u religijske i ritualne svrhe ovome više ide u prilog.

Na kraju, iako cilj nije bila komparacija, nego potraga za tragovima šamanizma u sumerskoj i semitskoj verziji mita o Inanninu/Ištarinu silasku u Podzemlje, za zaključak nije moguće ustvrditi da je doista riječ o šamanizmu. Vidljivo je, naime, da u obe verzije mita postoje snažne šamanske karakteristike, ili prije, karakteristike promijenjenog stanja svijesti, što elemente šamanizma uključuje kao moguće obilježje religije populacija stare Mezopotamije. Prije svega su to elementi koji uključuju silazak u Podzemlje, inicijatičke bolesti, simboličku smrt i uskrснуće, šamanske pomagalice, transformaciju u životinju i teriomorfno vozilo, te vjerojatno induciranje transa pomoću bubnja. Na osnovu svega navedenoga, moguće je zaključiti da su u božici Inanni/Ištar, vidljive određene šamanske karakteristike, te da je na osnovu ovoga mita, moguće daljnje istraživanje indirektnih dokaza postojanja šamanizma na tlu Mezopotamije, prije svega unutar struktura svećenstva, koje očito, ponekad oslikava i karakteristike šamana.

---

<sup>218</sup> Emboden 1993

Kao idući primjer, može se spomenuti komunikacija između Gilgameša i njegova prijatelja Enkidua. U epu o Gilgamešu postoji više elemenata koji upućuju na šamanizam. Ponajprije, to su prvi navodi epa, koji govore o mudrom Gilgamešu koji poznaje tajna i sveta znanja. Samo osoba od izuzetnog značaja može biti šaman, pri tome, božansko i ljudsko podrijetlo Gilgameša, njegova pozicija kao kralja Uruka, samo tome idu u prilog. Sposoban je prijeći ogromne udaljenosti i brojne patnje kako bi došao do Vrta bogova i pronašao Utnapiština. Ovaj njegov put i prolazak kroz planinu može se povezati s Kozmičkom planinom, koja omogućuje komunikaciju između Zemlje i Neba, a taj put je mukotrpan i pun patnje, kao što je Gilgamešov. Jedino su se šamani sposobni popeti na Planinu.

Na kraju, Gilgameš ipak ne silazi u Podzemlje, nego komunicira s Enkiduom, kako bi ga upitao o sudbini mrtvih. Sumerska verzija mita, pod nazivom Bilgameš, potječe iz oko 18. stoljeća pr.Kr. Međutim, ovi tekstovi su fragmentarni i postoje varijacije u jeziku. Ova verzija mita počinje s Enkiduovim putovanjem u Podzemlje, a njegova komunikacija s Gilgamešem odvija se kroz prozor u Podzemni svijet zvan *Ganzer*.<sup>219</sup>

Prema navedenoj verziji, XII ploča počinje tako što Gilgameš gubi svoj, vjerojatno šamanski bubanj i palicu/ili igračke, koji propadaju kroz pod stolareve kuće u Donji svijet. On na to moli Enkidua da ih vrati, da bude oprezan dok bude vraćao bubanj i palicu/ili igračke, no on čini upravo suprotno i biva uhvaćen. Babilonska Riječ *pukku* je u ovom kontekstu sporna, jer iako se može tumačiti kao bubanj, Andrew Gorge ju tumači kao lopta, te bi na taj način *pukku* doista predstavljala neku vrstu igračke.<sup>220</sup> Koje god tumačenje ove riječi bilo, ovdje dolazi do kontakta s podzemnim svijetom, a Lewis Williams i Pearce tumače da do ovog kontakta dolazi kroz tunel ili vorteks, što se poklapa s Lewis Williamsov modelom tri faze transa.<sup>221</sup> U verziji Gilgameša iz Nibrua kao bubanj i palice/ili igračke navode se riječi *ellag* i *ekidma*, čija su značenja zapravo nepoznata.<sup>222</sup> Međutim, tu se navodi da je Gilgameš izradio ove stvari iz *hulupu* drveta, u čijim krošnjama stanuje ptica Anzu, a u podnožju zmija. Upravo *hulupu* drvo povezano je i s mitom o Etani, te bi ono moglo predstavljati Kozmičko drvo. Zanimljivo je da šamani čije su nam prakse poznate, svoje bubnjeve također rade iz grana Kozmičkog drveta. Šamanski bubanj, Kozmičko drvo i putovanje na Nebo ili u Podzemlje, na

---

<sup>219</sup> Shushan 2009, 71

<sup>220</sup> Lewis-Williams i Pearce 2005, 159

<sup>221</sup> Idem, 160

<sup>222</sup> ETCSL 1.8.1.4.

taj su način čvrsto povezani.<sup>223</sup> Ako bi se navedene riječi interpretirale kao bubanja i palice, tada u epu o Gilgamešu nalazimo očite i jake šamanske elemente.

No, još je zanimljivije povezati Enkidua sa šamanizmom, jer on, u početku, živi sa životinjama, jede s njima i ponaša se kao životinja. Enkidu je također pokazao izuzetnu fizičku snagu, i on je taj koji ubija Humbabu. Ovdje je moguće vidjeti na koji način promijenjeno stanje svijesti utječe na svakodnevni život. Vizije, prijelazi u druge svjetove, proročki snovi, borbe s demonskim entitetima, sve je to povezano sa šamanizmom, a upravo to su motivi koji možda čine temelj epa o Gilgamešu. Ima li promijenjeno stanje svijesti veze sa stvaranjem ovoga mita, pitanje je. No u njemu su zasigurno vidljive odlike šamanizma, posebice ako je riječ o najstarijim verzijama mita, jer su tada ti elementi naglašeniji i uočljiviji nego što je to slučaj u mlađim razdobljima.

### 3.2.7. Proročke vizije i snovi

Proročki snovi također mogu predstavljati određeni vid promijenjenog stanja svijesti, a primjera proročkih snova na prostoru Mezopotamije ima povelik broj. Ovdje će se predstaviti samo neki, kako bi se na njihovu primjeru prikazala veza proročkih snova i vizija i šamanskih tehnika. Tako se u epu o Gilgamešu nailazi na nekoliko spomena proročkih snova i vizija.<sup>224</sup> Prvi od tih snova vezan je uz dolazak Enkidua, kada Gilgameš sanja borbu s njim, i odlazi svojoj majci NIM.SIN, koja je vidovita, kako bi protumačila njegov san.<sup>225</sup> Kao primjer, prikazat će se dio tumačenja sna, na osnovu verzije teksta o smrti Gilgameša iz Nibrua. Gilgameš na samrtnoj postelji sanja san o svojoj smrti. No, nemoguće je reći tko tumači ovaj san, jer je sumerska verzija teksta o smrti Gilgameša fragmentarna i brojni dijelovi teksta nedostaju. U tekstu je vidljivo tumačenje Gilgameševa sna, nakon što mu bogovi odbiju osigurati besmrtnost, i očito se odnosi na njegov život u Podzemlju.

---

<sup>223</sup> Eliade 1968, 140

<sup>224</sup> Vidi poglavlja V. Prilozi, 5.1.8.

<sup>225</sup> ETCSL 1.8.1.4.



Kao primjer proricanja budućnosti na osnovu snova, potrebno je spomenuti tekst o Dumuzidovu snu, kojega tumači njegova sestra Ğeštin-ana.<sup>226</sup> Ovaj mit je utoliko zanimljiviji jer Dumuzid treba zamijeniti Inanino mjesto u Podzemlju.

Ovakvi proročki snovi najčešće dolaze u kombinaciji s putovanjem na Nebo ili u Donji svijet. I Etana je, nakon neuspjelog pokušaja leta na Nebo, predvidio da će u slijedećem pokušaju ipak uspjeti. No, ovakvi snovi su povezani i sa predviđanjem smrti. Ponekad oni mogu predstavljati neku vrst inicijatičkih snova, vezanih uz prvo putovanje na drugi svijet.

### 3.2.8. Životinjski pomagači i pratitelji

Životinjski simbolizam u šamanskom svijetu, tema je za sebe. Od najstarijih razdoblja ljudske prošlosti, susreću se simboli životinja koje igraju ulogu vodiča, pratitelja i pomagača šamana. One pomažu pri letu na Nebo ili silasku u podzemlje, i to obično na dva načina. Prvi se odnosi na teriomorfno vozilo, kada životinja nosi na sebi šamana, te ona preuzima ulogu duhova pomoćnika, a drugi način uključuje transformaciju u određenu životinju prije nego se poduzme putovanje na Nebo ili u Podzemlje. U Mezopotamiji bi ptica ponajprije mogla imati ulogu pri prijelazu na onaj svijet. Već je spomenuto na koji način se doživljavaju mrtvi u Mezopotamiji, oni poprimaju oblik ptice. Ptica kao vozilo na Nebo, motiv je koji se nalazi u mitu o Etani, kralju Kiša, kojega orao vodi na Nebo kako bi pronašao biljku rađanja. Na ovom primjeru vidljivo je kako se elementi šamanizma u nekim slučajevima stalno isprepleću, gdje let na Nebo postaje nemoguć bez životinjskog pratitelja i pomagača. Etana u ovom mitu sadrži karakteristike iscjelitelja, proroka i šamana i jedan je od rijetkih primjera koji pokazuju više elemenata šamanizma.

U mitu o Inanninu silasku u Podzemlje, također se nailazi na motiv životinjskog pomagača, i to u njegovom drugom obliku. Kurgara i Galatur, silaze u Podzemlje u obličju muha, kako bi Inanni donijeli vodu i biljku života. U tom slučaju, njih dvojica sadrže odlike šamana u vidu transformacije u životinju, kako bi pomogli drugoj osobi na njenom putovanju u Podzemlje.

---

<sup>226</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.9.

Međutim, ovakvi primjeri susreću se na čitavom prostoru staroga Istoka, pa i dalje. Tako primjerice, prema riječima Herodota, perzijski magi ne smiju ubijati pse.<sup>227</sup> Ponekad se perzijski magi povezuju s nekom vrstom šamana-svećenika, a pas, koji je posvećen Ahura Mazdi, mogao bi predstavljati neku vrstu životinjskog pomoćnika. Herodot piše i o narodu Neura, čije običaje smatra sličnim običajima Skita, a upravo za njih navodi kako se jednom godišnje pretvaraju u vukove.<sup>228</sup> Na taj se način mogu povezati ideje o psu kao pomoćniku, koje su zajedničke indo-iranskim narodima. Često je pas i vodič duša, a pokojnici ga sreću na svom ulazu u Podzemlje.<sup>229</sup>

Možda najbolji primjer životinjskog pomagača poznat je iz mita o Enkiju i Ninhursag.<sup>230</sup> Enki je naime božanstvo kome se vrlo lako mogu pripisati šamanske osobine. On je inteligentan bog, inicijator civiliziranog života, kreator čovjeka.<sup>231</sup> Mit o Enkiju i Ninhursag započinje s opisom zemlje Dilmun, neke vrste raja i Enkijeve čežnje za Ninhursag. Međutim, kako se priča nastavlja, moguće je uočiti tipične šamanske elemente vezane uz inicijatične bolesti. Naime, Enki je došao k Uttu, donio joj poklone, spavao s njom i začeo sjeme u njejoj utrobi.<sup>232</sup> Na to je Ninhursag uklonila Enkijevo sjeme iz Uttuine utrobe i uzgojila i uzgojila osam biljaka koje dotada nisu bile viđene. U ovom trenutku sve se svodi na imenovanje nepoznatih biljaka i određivanje njihove sudbine. Isimud imenuje biljke, dok ih Enki konzumira, upoznaje i određuje njihovu sudbinu.<sup>233</sup> Nakon toga Enki na neki način pretvara ove biljke u božanstva. Zbog učinjenog, Ninhursag proklinje Enkija, a on zbog konzumacije biljaka postaje bolestan. Jedan dio priče u ovom dijelu nedostaje, a kao glavni akter u jednom trenutku pojavljuje se lisica, koja na taj način mijenja Enkijevo mjesto u mitu. Prema Dicksonu, jasno je da lisica na taj način predstavlja samog Enkija, što je vidljivo u načinu na koji pokušava ponovno pridobiti Ninhursag.<sup>234</sup> Lisica u svom naumu i uspijeva, te dovodi Ninhursag do umirućeg Enkija, kojeg ozdravlja stavljajući cijelo Enkijevo tijelo u svoju vaginu. Tada svaki dio Enkijeva tijela biva ozdravljen kako se rađaju novi bogovi.<sup>235</sup> Ovaj mit objedinjuje brojne aspekte religioznosti, a pri tome i elemente šamanizma. Enki konzumirajući određene biljke biva bolestan, što se može povezati s inicijatičkim bolestima pri prvom transu. On na kraju uspijeva ući u promijenjeno

---

<sup>227</sup> Hist. I.140

<sup>228</sup> Hist. IV.105

<sup>229</sup> Eliade 1968, 331

<sup>230</sup> Vidi poglavlje V. Prilozi, 5.1.10.

<sup>231</sup> Bottéro 1992, 239

<sup>232</sup> ETCLS 1.1.1.

<sup>233</sup> Dickson 2007, 25

<sup>234</sup> Dickson 2007, 26

<sup>235</sup> Dickson 2007, 25-29

stanje svijesti i pritom se „transformirati“ u lisicu kako bi uspio izbjeći smrti. Ovdje je Enkijeva smrt simbolična, on ne umire „zapravo“. Zbog toga ne čudi Enkijeva povezanost s drugim božanstvima u drugim mitovima, kada pomaže Inanni u mitu o Inanninu silasku u Podzemlje i kada ga se zaziva u brojnim inkantacijama koje se odnose na istjerivanje demona. Jasno je da Enki u tim slučajevima nastupa kao pomagač i očito odražava određene šamanske karakteristike.

#### IV. ZAKLJUČAK

U ovom radu pokušalo se prikazati neke od mogućih elemenata šamanizma u staroj Mezopotamiji, i to većinom na osnovu komparacije. Kada je o materijalnim izvorima riječ, bilo da se radi o ukopima, građevinama, reljefnim i drugim prikazima ili nekim drugim predmetima, zahvaljujući neuroznanstvenim istraživanjima uočljivi su određeni motivi i simboli vidljivi svim ljudima tokom stadija izmijenjenog stanja svijesti. Stadiji izmijenjenog stanja svijesti na taj način uključuju tri faze, gdje prva, obilježena pojavom određenih geometrijskih formi, tzv. entoptičkih formi, nije ovisna o društvenoj i kulturnoj zbilji. Drugu fazu obilježava pokušaj tumačenja navedenih entoptičkih formi, ovisna je o društvenoj i kulturnoj zbilji, dok zadnju fazu obilježava pojava tunela ili vorteksa, te konačna transformacija ili prijelaz u Donji svijet ili na Nebo. Da bi se ovakvo stanje postiglo, bilo je potrebno potražiti određena sredstva kojima se postiže izmijenjeno stanje svijesti, a uglavnom je riječ o psihoaktivnim supstancama, glazbi, ritmičkom ponavljanju riječi ili tonova i slično.

Na osnovu materijalnih izvora bilo je moguće zaključiti da je na starom Istoku u razdobljima paleolitika i neolitika postojao određeni oblik šamanizma u svojoj primarnoj formi, izrazito usmjeren na prirodu koja okružuje čovjeka. Tako je prikazano nekoliko ukopa s prostora staroga Istoka koji jasno upućuju na šamanizam, što je posebice vidljivo na osnovu životinjskih ostataka koji svjedoče o mogućim životinjama pomoćnicima, tj. duhovima pomoćnicima. Upravo u tom razdoblju, prikazana su i sveta mjesta koja svjedoče o nekoj vrsti šamana-svećenika, koji su vjerojatno vršili svoje rituale na takvim mjestima. Tu je kao izvrstan primjer poslužilo megalitsko znanje u Göbekli Tepeu, gdje izuzetno velik broj prikaza raznih životinja vjerojatno svjedoči o duhovima pomoćnicima, a veliki antropomorfni T-stupovi, svjedoče o vjerojatnom postojanju određene vrste šamana-svećenika. Na tim je primjerima vidljivo da se tadašnji pogled na svijet većinom podudara s onim šamana srednje i sjeverne Azije.

U razdoblju kada se pojavljuju prve civilizacije i prvi urbani centri, fokus ovoga rada preselio se u najvećoj mjeri na prostor Mezopotamije, gdje se na osnovu pisanih izvora pokušalo odgovoriti na pitanje: „Postoje li tada na tom prostoru određeni elementi šamanizma?“

Da bi se odgovorilo na navedeno pitanje, bilo je potrebno zasebno odijeliti neke od elemenata šamanizma, i potražiti moguće dokaze za svaki element posebno.

Prvi od navedenih elemenata bio je šamanska inicijacija, za čiju je analizu najlakše bilo pristupiti mitovima o određenim božanstvima ili junacima. Naime, šamanska inicijacija, kao bolest ili nekakva druga tegoba koju osoba prolazi pri svom prvom putovanju na drugi svijet, ponekad se pojavljuje u mitovima o silasku u Podzemlje, kada osoba biva mučena. Navedeno je najuočljivije kada je riječ o mitu o Ištarinu silasku u Podzemlje, kada svaki dio njenog tijela biva mučen. Međutim, pojava ovog elementa na nekim mjestima, ne znači nužno da su stvarne osobe prolazile kroz ovakav oblik inicijacije pa za navedeno za sada ne postoje čvrsti dokazi.

Kada je riječ o iscjeljivanju i upotrebi ljekovitog bilja kao elementu šamanizma, na prostoru Mezopotamije postoje brojni dokazi o dvije vrste liječnika, od kojih su posebno zanimljivi oni koje provode osobe kojw se nazivaju *ašipu*. Za razliku od *azu* liječnika, koji su se bavili kirurgijom i ljekovitim biljem, *ašipu* su liječili magijom. Na primjerima je prikazan način liječenja *ašipu* liječnika, koji su liječili bolesti uzrokovane duhovima, demonima i čarobnjaštvom. Sačuvani su brojni recepti, formule, inkantacije i molitve, koje su *ašipu* izvodili pri liječenju. Iz sačuvanih tekstova moguće je zaključiti da je komunikacija s duhovima i demonima sigurno bila jednosmjerna. Postojanje duhova pomoćnika ne može se utvrditi iz navedenih tekstova, no u tom slučaju bi božanstva mogla zamijeniti njihovo mjesto. Ovakav oblik šamanizma nije nepoznat, on se najčešće sreće kod šamana nekih islamskih populacija, na osnovu čega je vidljivo da šamanizam nije stran kod društava s organiziranom religijom. Međutim, pitanje je da li je ponavljanje inkantacija ponekad moglo izazvati promijenjeno stanje svijesti. Odgovor je iz sačuvanih tekstova nemoguće iščitati, no moderna istraživanja ovdje mogu pružiti neke odgovore. Međutim, Winkelman u svom pregledu vrsta šamana u određenom socio-ekonomskom kontekstu, ne uvrštava mezopotamske *ašipu* među šamane/iscjelitelje, nego samo među iscjelitelje.<sup>236</sup> Socio-ekonomsko okruženje na taj način nije u skladu sa šamanizmom, no to ne znači da ne postoje određene karakteristike šamanizma.

Kada je riječ o enteogenima, iz pisanih izvora se saznalo da se u Mezopotamiji poznavalo djelovanje određenih psihoaktivnih biljaka, ponajprije opijumskog maka i kanabisa, koji jedini imaju djelovanje koje ne uključuje trovanje i druge nepoželjne posljedice. Na primjerima je bilo vidljivo da su se ove biljke upotrebljavale u magično-religiozno-

---

<sup>236</sup> Winkelman 1990, 314

iscjeliteljske svrhe. Međutim, nedostaje kontekst na osnovu kojega bi se moglo zaključiti da su ove biljke korištene sa svrhom mijenjanja stanja svijesti.

U mezopotamskim mitovima sadržano je najviše elemenata šamanizma, što ne začuđuje s obzirom da ovi mitovi predstavljaju neku vrstu kolektivnog sjećanja na ranija razdoblja, u kojima je bez sumnje šamanizam bio poznat. Na taj se način na primjerima mitova o Inanninu/Ištarinu silasku u Podzemlje, mita o Etaninu letu na Nebo, te na primjeru putovanja Gilgameša i Enkiduove smrti, moglo uočiti elemente šamanizma koji uključuju putovanje na Nebo ili u Podzemlje. Ovome odgovara i mezopotamska vizija svijeta koja je jednaka kao šamanska, a sastoji se od Neba, Zemlje i Podzemlja. U ovim se mitovima isto tako, zajedno s putovanjima na druge svjetove koji su središnja tema, isprepliću i drugi elementi šamanizma, koji ponekad uključuju i životinjske duhove pomagače i pratitelje, što je posebno vidljivo na primjeru mita o Etani, koji možda sadrži najviše šamanskih karakteristika.

Na kraju, kao odgovor na pitanje da li su narodi Mezopotamije poznavali šamanizam, zasad je moguće odgovoriti da se određeni elementi šamanizma svakako mogu razaznati. Šamanizam *stricto sensu*, onakav kakvog ga definira Eliade, na ovom prostoru poznat je isključivo iz ranijih razdoblja, prije razvoja velikih civilizacija. U lovno-sakupljačkim populacijama šamani, kao osobe koje se brinu za boljitak cijele zajednice (liječe, osiguravaju hranu preko duhova pomoćnika, prenose znanja i slično), u organiziranim društvima više nisu potrebni. Svi poslovi koje su šamani do tada obavljali, nisu više sadržani u jednoj osobi, nego dolazi do cijepanja na više vrsta svećenika, liječnika, medija, čarobnjaka i slično. Zbog toga, društveno okruženje više nije povoljno za daljnji razvoj šamanizma, dok sjećanja na šamane zasigurno i dalje žive u mitovima i prenose se dalje.

## V. SUMMARY

Shamanism in Mesopotamia has not yet been sufficiently explored topic which is why in the study encountered numerous obstacles. In this paper, an attempt was made as accurately as possible to analyze selected material and written sources, starting from the Middle Paleolithic, Epipaleolithic, Neolithic, and from the appearance of the writing through the cultures of the ancient Sumerians, Akkadians, Assyrians and Babylonians

The methodology applied in the analysis of sources has so far worked out by numerous authors. M. Eliade was the first who established modern methodology used for the study of shamanism in both historical and in modern populations. His definition of shamans preferably includes ecstasy, what differs shamans from priests, medicine-man, soothsayers, herbalist and the like. Shaman, therefore, by a special technique alters state of consciousness in order to solve a specific problem

In addition to ecstasy, shamans' characteristic is also the particular view of the world on the basis of which during the altered state of consciousness they travel to Heaven or into the Underworld. According to Eliade, shaman's special relationships with the spirits of ancestors and animals, should be emphasized which are usually his helpers and companions while traveling in other realities. Medicinal herbs and entheogens are also shaman's tools that help him in his journeys, but also in the treatment of others. The following author who dealt with the establishment of research methodology of shamanism was D. Lewis Williams.

He has analyzed, based on ethnographic and the neuroscientific researches, numerous Franco - Cantabrian cave paintings from the Upper Paleolithic period. The big news of Lewis Williams's research, are the so-called Entoptic phenomena and the three stages of trance that influenced the creation of Upper Paleolithic art. Entoptic forms actually are geometrical shapes that appear as a vision during the consumption of hallucinogenic drugs or as a consequence of pathological conditions such as schizophrenia and the epilepsy.

When it comes to a shamanic trance, entoptics appear during the first phase of the trance, in order to form the real pictures and visions in the later stages, depending on the social and cultural environment. To the Lewis Williams methods have been attributed numerous shortcomings and the illogicalities first of all the lack of explanation of what might encourage the trance in the Paleolithic shamans, but also more detailed explanation of the three stages of the trance. P. Bahn and P. Helvenston have analyzed this problem in details and concluded that

the three stages of the trance are visible only in action of hallucinogenic drugs such as LSD, mescaline and the psilocybin.

M. J. Winkelman has approached the problem of shamanism from the perspective of psychology, in order to distinguish shamanic trance of pathological conditions. According to Winkelman's conclusion, the shamanic trance can be connected with the conscious, good memory and the everything associated with rational ways of thinking.

In the ancient East shamanism was certainly known already in Epipaleolithic, while for the previous periods, in particular the Middle and Upper Paleolithic, is not possible to determine its existence, although there are some indications. In this regard, we should emphasized, burials from the Shanidar Cave in particular Neanderthal floral burial. In the period of the Natufian culture there are several indicators that point to the shamanism as a religious practice of the Natufian populations. As an example, could be mentioned the burial of shaman woman from Hilazon Tachtit, where are found numerous unusual contributions like turtle armor, marten skull and human feet.

These extraordinary contributions of the animal remains indicate a special relationship of the deceased and those animals. In the pre-pottery Neolithic period it is necessary to emphasize two very rich deposits for the research of the shamanism: Çatal Höyük and Göbekli Tepe. At Çatal Höyük were found numerous wall paintings which on one hand can reflect entoptic forms, while other paintings depict scenes from the shaman's life.

In addition to paintings, Lewis Williams connects structure of the whole village to the shamanic vision of the world, where the narrow passages between rooms symbolically represent the membrane between worlds. Göbekli Tepe is the sanctuary of hunters and gatherers, in which particularly interesting are the T-pillars that could show shamans. With numerous displays of wild and dangerous animals, this option seems to be the most reliable.

Representations from Mesopotamia dating from the time of the beginnings of writing and which can be associated with shamanism are the most common on the cylinder seals. The first group of cylinder seals which is analyzed in this paper includes various geometric representations that can be interpreted as entoptic forms, but not necessarily. The second group of cylinder seals represent mythological representations together with symbols that can be interpreted in many ways, including in the context of shamanism. Included in the work are the



analysis of the relief from the Sargon's palace Dur Sharrukin, it is a portrayal of the spirit holding a poppy stalks and representations of liminal beings.

In written sources from Mesopotamia have been encountered few elements that can be associated with shamanism. In this context, we can single out the vision of light and symbolic death as initiation into the shamanic vocation, and as an example of the above can be identified Ishtar's bruised body parts, Enkidu's prophetic dream of the death, and Etana's dream of the flight to Heaven. In the talk about healing and the use of medicinal plants, the main role played two type of physicians – *ashipu* and *azu*.

The Method of *Asipu* physicians' treatment, to some extent, corresponds to the method of treatment carried out, for example by Siberian, South American and other shamans whose tradition of treating is maintained to date, and it is a particular struggle with demons and evil spirits. The Medicinal herbs in this case often play a major role, while entheogens can help when entering into an altered state of consciousness. The role of entheogens has been analyzed on the basis of their remembrance and descriptions in the written sources. The idea of the cosmic tree and cosmic mountain is the basis in shamanic cosmology. This idea was known in Mesopotamia where the view of the world was reduced to three levels - Heaven, Earth and Underworld, where the Cosmic tree or Cosmic mountain represents the *axis mundi* which enables communication between worlds. Such an idea is manifested in the possibility of flight to the Heaven and to descent into the Underworld, and is visible in the myths of Etana's flight to the Heaven, Inanna / Ishtar's descent into the Underworld to which is bind also the Dumuzid's dream, and Enkidu's journey into the Underworld. The prophetic dreams and visions are also non-negligible element of shamanism that is found in many Mesopotamian myths, such as the epic of Gilgamesh, the Etana's myth or Dumuzid's dream. However, the power of prophecy is not necessarily an indication of the shamanism, there certainly must be present other elements as well. Shamans are often accompanied by their animal helpers when shamans fly on their back to Heaven or descend into Hell, and sometimes even take over their shape. This is evident from the myth of Etana's flight to Heaven, flying on the back of an eagle, the myth of Inanna's descent into the Underworld when the priests who are going into the Underworld help her in the form of flies or in the myth of Enki and Ninhursag when Enki at one point is replaced by a fox.

From all this it is evident that shamanism in the Epipaleolithic and Neolithic periods in the ancient East certainly existed, while the later Mesopotamian populations continued this

tradition, but within the already well-organized religious structures which is why it is much harder observable. Natufian and Neolithic tradition in this way is reflected primarily in the myths and legends, while society is structured in a way that requires a much broader religious organization in which the role of shamans is broken down into a number of roles – many types of priests, soothsayers, medicine - man, exorcists, etc.

## **VI. PRILOZI**

## 6.1. PRILOG I – PISANI IZVORI

### 6.1.1. Hamurabijev zakonik, 215-225 (Kurtović 2005, 82-4)

55) *šum-ma* A.ZU

*a-wi-lam / sí-im-ma-am-kab-*

*tam*

*i-na* GÍR.NI UD.KA.BAR

*i-pu-uš-ma*

*a-wi-lam ub-ta-al-li-it*

60) *ù lu na-qab-ti / a-wi-lim*

*i-na* GÍR.KAK (!) UD.KA.BAR

*ip-te-ma*

*i-in a-wi-lim*

*ub-ta-al-li-it*

65) 10 GIN KÙ.BABBAR

*i-li-qi*

*šum-ma* DUMU MAŠ.EN.KAK

5 GIN KÙ.BABBAR

*i-li-qi*

70) *šum-ma* ERU(M) *a-wi-lim*

*be-el* ERU(M) / *a-na* A.ZU

2 GIN KÙ.BABBAR

*i-na-ad-di-in*

*šum-ma* A.ZU *a-wi-lam*

75) *sí-im-ma-am kab-tam*

*i-na* GÍR.NI UD.KA.BAR

*i-pu-uš-ma*

*a-wi-lam uš-ta-ti-mi-it*

*ù lu na-di(!)-ti a-wi-lim*

80) *i-na* GÍR.NI UD.KA.BAR

*ip-te.ma i-in a-wi-lim*

*úh-tap-pí-id*

ŠID-LAL-šu *i-na-ki-su*

šum-ma A.ZU *sí-ma-am-kab-*  
*tam*

85) ERU(M) MAŠ.EN.KA

*i-na* GÍR.NI UD.KA.BAR

*i-pu-uš-ma uš-ta-mi-it*

ERU(M) *ki-ma* ERU(M) *i-ri-ab*

šum-ma *na-qab-ta-šu*

90) *i-na* GÍR.NI UD.KA.BAR

*ip-te-ma*

*i-in-šu úh-tap- (pi)-da(!)*

KÙ.BABBAR *mi-ši-il*

ŠÁM-šu *i-ša-qal*

95) šum-ma A.ZU

GÍR.PAD (DU) *a-wi-lim*

1) *še-bi-ir-tam*

*uš-ta-li-im*

*ù lu še-ir-ha-nam*

*mar-sa-am*

5) *ub-ta-al-li-it*

*be-el si-im-mi-im*

*a-na* A.ZU

5 GIN KÙ.BABBAR

*i-na-ad-di-in*

10) *šum-ma* / DUMU MAŠ.EN.KAK

3 GIN KU.BABBAR

*i-na-ad-di-in*

*šum-ma ERU(M) a-wi-lim*

*be-el ERU(M)*

15) *a-na A.ZU*

2 GIN KÙ.BABBAR

*i-na-ad-di-in*

*šum-ma A.ZU GUD*

*ù lu ANŠE*

20) *lu GUD ù lu ANŠE*

*si-im-ma-am kab-tam*

*i-pu-uš-ma*

*ub-ta-al-li-it*

*be-el GUD / ù lu ANŠE*

25) IGI-6-GÁL KÙ.BABBAR (!)

*a-na A.ZU*

ID-šu

*i-na-ad-di-in*

*šum-ma GUD ù lu ANŠE*

30) *si-im-ma-am / kab-tam*

*i-pu-uš-ma*

*uš-ta-mi-it*

IGI-5-GÁL ŠÁM-šu

*a-na be-el GUD / ù lu ANŠE*

35) *i-na-ad-di-in*

Čl. 215. (55) Ako liječnik avilumu duboki urez kirurškim nožem učini i životavilumu spasi, ili čir na oku aviluma sa kirurškim nožem otvori i oko avilumu spas, (65) deset šekela srebra će uzeti.

Čl. 216. (67) Ako je sin muškenuma, pet šekela srebra će uzeti

Čl. 217. (70) Ako je rob aviluma, gospodar roba liječniku će dva šekela srebra dati.

Čl. 218. (74) Ako je liječnik avilumu duboki urez kirurškim nožem učinio, pa avilum umre (79) ili čir na oku aviluma sa kirurškim nožem otvori pa oko aviluma uništi, (83) podlakticu njegovu će odrezati.

Čl. 219. (84) Ako je liječnik duboki urez robu muškenuma kirurškim nožem učinio pa on umre, roba umjesto roba će dati.

Čl. 220. (89) Ako mu je čir na oku sa kirurškim nožem otvorio pa mu oko uništio, u srebru pola njegove cijene će odvaguti.

Čl. 221. (95) Ako liječnik avilumu slomljenu kost popravi ili bolesni mišić izliječi, gospodar ozlijede će liječniku pet šekela srebra dati.

Čl. 222. (10) Ako je sin muškenuma, tri šekela srebra će dati.

Čl. 223. (13) Ako je rob aviluma, gospodar roba će liječniku dva šekela srebra dati.

Čl. 224. (18) Ako je liječnik za govedo ili za magarca na govedu ili na magarcu duboki rez učinio i spasio ga, gospodar goveda ili magarca će šestinu (šekela) srebra liječniku kao njegovu naknadu dati.

Čl. 225. (29) Ako je na govedu ili magarcu duboki rez učinio i usmrtio ga, petinu njegove cijene će gospodaru goveda ili magarca dati.

### 6.1.2. Inkantacija 3. dinastije Ura, Bolest *asag* (Harrassowitz 2003, 19)

#### Kolona I

1 (nedostaje)

*dili-a[m3 uš hul mu]-de2 'uš hul' -a-b[i] ba-ra-kam*

*dili-a3m uš sig, -'ga' mu-de2 uš sig, -ga-bi lu2-u3lu-[kam]*

*[nag]a ku3-ga 'u'-h[u]r-s[ag-ga2]*

*5 [.....šu u3-ti]*

(nedostaje)

#### Kolona II

1 (nedostaje)

*'a2'-sa3g maš-gim [ha-ba-t]a-ab-s [ar-sar]*

*'nig' giš' tur-tur-gi[m-ha-ba-t]a-ab-ra-[ra]*

*šuku ki-ta a-ra tur-tur-gim ha-ba-ta-ku5-ku5-u5*

*5 uš s[i] g, -ga e3n-za-a3m-ma [<sup>d</sup>nin]-a-zu lu2-u3lu-d[a] ha-ba-da-ta' (tekst: ša)-ru-[ru]*

uš hul-a e3n-za-a2[m-ma] de2-a a-gim ki a[nše gu4]-ninda-ta ha-ba-t[a-....]

(nedostaje)

Revers

1 ʾa [sar-e k]i-tuš k[i-....]ha-mu-da-ʾxʾ [x]

ʾpa4ʾ-[h]al-la ha-mu-d[a]-DU.D[U-a]

[x l]u2 he2-[si]g5-[g]a he2-[...]

ʾr [asal-l] u2-hi h[e2-x] he2-[x]

5 d[ingir] ʾlz2-u3luʾ sis[kur a-ra2ʾ]-z]u-a he2-g[ub]

[ ]-ʾxʾ

PRIJEVOD:

(početak nedostaje)

Kolona I

1' Ovdje je jedan koji izlijeva [zli otrov], to je zli otrov vladara

Kao onaj koji izlijeva dobru slinu, to je dobra slina čovjeka

[Uzmi] čistu lužinu i *hursag* – biljku...

Kolona II

(nedostaje)

2 [Neka] Asag-demon bude istjeran van kao jarac

[Neka] bude pogođen kao iverjem

Neka bude izrezan iz dijela koji je kao male hrpice

5 Neka Ninazu, s bolesnikom, izlije dobru „pljuvačku“ iz anzam-posude

Ali neka zli otrov bude izliven iz anzam-posude [...] kao voda iz zdjele

rev.

1 Neka Asare ... prebivalište ...

Neka rastrojeni ide (sa mnom)

Neka [Asare] učini čovjeka boljim

Neka Asalluhi ... neka on ...

5 Neka čovjekov bog bude prisutan (tokom) molitve i zaklinjanja

### 6.1.3. Inkantacija 3. dinastije Ura, Bolest bokova (Harrassowitz 2003, 35)

1    *x lu2-li[l]-a3[m.....]*  
*šilam-gim nígin-na x [...]*  
*gi-sig-gim gi-dub-ba-an la2[la2]*  
*a-ša3 ʿdumuʿ-zi-da-gim en mu-un-aka*  
5    *ka muš-tur-tur-ra-na*  
*zu2 gi-dim-a3m í-bu-re-en-de3-en*  
*eme n[i]nʹ a3m ì-bal-e*  
*kir4 gi-dim-a3m ì-bí-NE-ʿgaʿ*  
*igi kib-a3m ì-du-du-uh-ʿxʿ*  
10   *ge2štu ì-dab-da i-mi-ib-t[ukuʹ]-ʿeʿ*  
*<sup>d</sup>asal-lu3-hi igi im-ma-an-[sí]*  
*(slijedi Enki-Asalluhi formula)*

1    ...je duh [.....]  
lutajući ... [...]. kao krava.  
probijajući se kroz ogradu od trske kao kroz zid  
vladao je nad poljem kao Dumuzi  
5    U svojim (demonskim) malim zmijskim ustima  
Očnjak je duh (koji) nas iskorjenjuje  
Jezik je gospodarica koja brblja  
Nos je duh koji...  
Oko je jastreb koji odabire  
Njegovo uho će shvatiti (bilo što) što proizvodi zvuk  
(Enki-Asalluhi formula)

### 6.1.4. Inkantacija iz novoasirskog razdoblja 1 (Scurlock 2006, 220)



8. EN U4.[DA TAR U4.DA D]U8 U4.DA BAD : *iš-tu U4-me par-sat TA U4-me pat.-rat* [TA U4-me]  
 9. 'ne' -[sat-ma] 'ina' 'SU NENNI' [EGIR š]i-ma-te-ka at-lak [TU6 ÉN]  
 10. [KA.IN]IM.MA Ú Š.[MEŠ IGI.MEŠ]  
 11. [DÚ .DÚ .B]I NA4.MUŠ .GÍR NÍTA NA4mu-sa NÍTA NA4U[RUDU NÍTA] [3 NA4.MEŠ DIŠ NA ÚŠ.MEŠ IGI.MEŠ]  
 12. [NA4].MEŠ *an-nu-ti ina* SÍG.ĤÉ .ME.DA SA MAŠ .DÀ N[U.NU] [UD.DU *ak ina* GÚ -šú GAR-an]

#### PRIJEVOD:

1. Recitacija: „Od danas si držan podalje, od danas si odriješen; od danas si daleko
2. Iz tijela NN, izlazi za svojom sudbinom.“
3. [Reci]tacija (neka se koristi kada) [osoba kontinuirano vidi] mrtve [osobe]
4. [Ritual]: Muški muššaru – kamen; muški mūšu-kamen (i) [muški] b[akar]: [tri kamena (neka se koriste) kada osoba kontinuirano vidi mrtve].
5. To [ka]menje [umotaj] u crveno obojanu vunu (i) gazelinu tetivu (zajedno). Stavi (to) oko njegova vrata.

#### 6.1.5. Inkantacija iz novoasirskog razdoblja 2 (Scurlock 2006, 188-220)

- A:i 49'. [ D]ÍM.MA.K[E4 ]  
 B: 18–19. ÉN<sup>d</sup>EN.KI ĤUL.DÍM.MA.KE4 É.DÉ /<sup>d</sup>EN.KI.KE4  
 C: 1–2. [ ]DÍM.MA.KE4 É.D É / [ ]  
 [ D]ÍM.MA.KE4 É.DÉ  
 ĤUL.DÍM.MA.KE4 É.[ ]  
 [ ]KE4 É.DÉ  
 A:i 50'. [ ]  
 B: 20–21. <sup>d</sup>EN.KI NAM.LÚ.U19 .LU ĤUL.DÍM.MA.K[E4 ] /  
 C: 3–4. [ ]U19.LU OUL.D'IM.MA.KE4 ' E.D 'E /  
 [ ]EN.ŠI.IN.GIN.NA  
 DUG4.BI.ŠÉ ĤE.EN.ŠI.IN.GIN.[ ]  
 [ ]ĤÉ.EN.ŠI.IN.GIN.NA  
 A:i 51'. [ ]  
 B: 22–23. DUG4.BI.ŠÉ ĤÉ.EN.NA.RA KI.BI Ĥ[É.GUR] / EME.ĤUL.GÁL  
 C: 5–6. [ ]ĤÉ.EN.NA.RA É.DÉ / [ GÁ]L  
 [B]AR.ŠÉ ĤE.EM.TA.GUB  
 BAR.ŠÉ ĤEM.TA.G[UB]  
 BAR.ŠÉ ĤÉ.EM.TA.GUB  
 A:i 52\_. [ ] [ ] IGI.MEŠ  
 B: 24. KA.INIM.MA ÚŠ.MEŠ IGI.MEŠ  
 C: 7. [ ]ÚŠ.MEŠ IGI.MEŠ  
 A:i 53'. [ NAG]A<sup>1</sup>gaš-ša □ ŠU<sup>II</sup>-šú<sup>1</sup> LUĤ u <sup>7</sup>UR5.GIN<sup>7</sup> □  
 B: r.1–3. DÚ.DÚ .BI <sup>1</sup>NAGA<sup>1</sup> gaš -ša ŠU<sup>II</sup>-šú' LUĤ-s[i ]/UR5.GIN<sup>7</sup>  
 C: 8–9. [ ga]š-ša ŠU<sup>II</sup>-šú LUĤ-si ù UR5.GIN<sup>7</sup>  
 DUG4.GA<sup>d</sup>UTU GIDIM ĤUL šá at-ta ZU-ma  
 DUG4.GA<sup>d</sup>UTU GIDIM<sup>4</sup> lem-[nu] / šá at-ta ZU-ma  
 DUG4.GA/[ a]t-[t]a ZU-ma

PRIJEVOD:

- ### 6.1.6. Inkantacija, dio rituala za skidanje vještičjih uroka, novoasirsko razdoblje (CMAwRO 8.7.1, 19-28)

3. *[mu]hur tānīhīya* (var.: *inhīya*) *śudlupūti*

4. *maruṣṭi imḥuranni limad arḥiṣ*
5. *anḥāku-ma šudlupāku šūnuḥāku šutaddurāku*
6. *ana namraṣīt nūrīka upīq bēlī*
7. *Šamaš bēl dīni ana kâša aṣḥurka*
8. *[a]na nīš qātīya qūlam-ma šime qabāya*
9. *šimānni-ma mugur teslītī*
10. *dīnī dīn purussāya purus*

#### PRIJEVOD:

1. Ponudi žrtvu  
Šamašu, učini žrtvu; zatim reci:
2. [In]kantacija: „Dozivam te, Šamašu, slušaj me
3. Prihvati moje iscrpljene uzdahe
4. Brzo prepoznaj nevolju koja me zadesila
5. Umoran sam, nenaspavan sam, iscrpljen sam, u stalnom sam strahu
6. Nemirno sam čekao „tko sjaji za mene na izlasku“, tvoja svjetlost, moj gospodine
7. Šamaš, gospodar presuda, tebi se obraćam
8. Obrati pažnju na podizanje mojih ruku i poslušaj moju molitvu
9. Poslušaj me i budi uslužan na moju molbu
10. Sudi moj slučaj, donesi presudu za mene!

#### **6.1.7. Inkantacija za skidanje vješticih uroka (CMAwRO 8.7.1, 30-38)**

1. [ÉN] *Šamaš bēlī šār bērī tallika mušīta* [Inkantacija]:
2. *[ana šār b]ērī taškuna pān[ī]ka*
3. *[te]ttiqa šadē nesūtu,*
4. *tettiqa šadē [rūqūti?]*
5. *[tett]iqa šadē ḥursānū*
6. *tet[ti]qa ša[dē ...]*
7. *[tett]iqa šadē bīrūti*
8. *tet[ti]qa šadē ...]*
9. *[...] ... ul aṣlal kal m[ūši ...]*

#### PRIJEVOD:

1. [Inkantacija]: „Šamaš, moj gospodine, došao si k meni 3600 milja (ove) noći

2. Postavio si se pred mene [preko (udaljenost) 3600 m]ilja
3. [pr]elazeći udaljene planine
4. prelazeći [daleke] planine
5. Prelazeći planine i planinske raspone
6. Prelazeći [...] planine
7. Prelazeći daleke planine
8. Prelazeći daleke planine
9. [...] ... Nisam spavao cijelu noć

#### 6.1.8. Sumerska verzija epa o Gilgamešu (ETCSL c.1.8.1.3, 1-11)

##### Segment E

- [1.](#) [...] /ib\ -SU
- [2.](#) [...] /NE\
- [3.](#) [...] /ib<sup>?</sup>\ -sa<sub>4</sub>-za-na
- [4.](#) /si-si\-[ig] dumu dutu-ke<sub>4</sub>
- [5.](#) kur-ra ki /ku<sub>10</sub>\-ku<sub>10</sub>-ka ud ħu-mu-na-an-ĝa<sub>2</sub>-ĝa<sub>2</sub>
- [6.](#) nam-lu<sub>2</sub>-ulu<sub>3</sub> niĝ<sub>2</sub> a-na sa<sub>4</sub>-a-ba
- [7.](#) alan-bi ud ul-le<sub>2</sub>-a-še<sub>3</sub> a-ba-da-an-dim<sub>2</sub> KE<sub>4</sub>
- [8.](#) šul ĝuruš igi du<sub>8</sub> ud-sakar-gin<sub>7</sub> zag-du<sub>8</sub> ħu-mu-ta-an-ak-eš
- [9.](#) igi-bi-a ĝešpu<sub>2</sub> lirum-ma si a-ba-da-ab-sa<sub>2</sub>
- [10.](#) itid NE-NE-ĝar ezen gidim-ma-ke<sub>4</sub>-ne
- [11.](#) e-ne-da nu-me-a igi-bi-a ud nam-ba-an-ĝa<sub>2</sub><sup>l</sup>-ĝa<sub>2</sub>

##### PRIJEVOD:

(1-11) (tri reda nedostaju) Sisig (bog snova), sin Utua osigurat će svijetlo za njega u Podzemnom svijetu, na mjestu tame. Kada je pogrebni kip načinjen u nečiju slavu, tko god to je, za buduće dane, moćni mladići i ..... formirat će polukrug na dovratniku, hrvat će se i obavljati druge podvige pred njim (?). U mjesecu Neneĝar, na festival duhova neće biti svjetla bez njega (Gilgameša).

### 6.1.9. Dumuzijev san, Geštinanino tumačenje (ETCSL c.1.4.3., 41-55)

- [41.](#) <sup>d</sup>ĝeštin-an-na-ke<sub>4</sub> <sup>d</sup>dumu-zid mu-un-na-ni-ib-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>
- [42.](#) šeš-ĝu<sub>10</sub> ma-mu<sub>2</sub>-zu nu-sag<sub>9</sub>-sag<sub>9</sub> nam-ma-an-bur<sub>2</sub>-e
- [43.](#) <sup>d</sup>dumu-zid ma-mu<sub>2</sub>-zu nu-sag<sub>9</sub>-sag<sub>9</sub> nam-ma-an-bur<sub>2</sub>-e
- [44.](#) <sup>u</sup><sub>2</sub>numun<sub>2</sub> ma-ra-an-zi-zi <sup>u</sup><sub>2</sub>numun<sub>2</sub> ma-ra-an-mu<sub>2</sub>-mu<sub>2</sub>
- [45.](#) sa-gaz šubtum<sub>6</sub>-ta ma-ra-an-zig<sub>3</sub>-ga
- [46.](#) gi dili du<sub>3</sub>-e saĝ ma-ra-an-sag<sub>3</sub>-ge
- [47.](#) ama ugu-zu saĝ ma-ra-an-sag<sub>3</sub>-ge
- [48.](#) gi dili-dili du<sub>3</sub>-e dili ma-ra-an-ba<sub>9</sub>-re<sub>6</sub>
- [49.](#) ĝe<sub>26</sub>-e u<sub>3</sub> za-e dili ma-ra-an-bad-ba<sub>9</sub>-re<sub>6</sub>
- [50.](#) <sup>ĝi</sup><sub>š</sub>tir-ra ĝi<sub>š</sub> an ni<sub>2</sub>-bi ma-ra-an-zi-zi
- [51.](#) lu<sub>2</sub> ħul-ĝal<sub>2</sub>-e i-zi-a im-mu-e-ni-dab<sub>5</sub>-be<sub>2</sub>
- [52.](#) ne-mur kug-zu a mu-da-an-de<sub>2</sub>
- [53.](#) amaš e<sub>2</sub> sig<sub>9</sub>-ga ba-e-de<sub>3</sub>-ĝa<sub>2</sub>-ĝa<sub>2</sub>
- [54.](#) <sup>dug</sup>šakir<sub>3</sub> kug-zu TUN<sub>3</sub>-bi ma-ra-an-ba<sub>9</sub>-re<sub>6</sub>
- [55.](#) lu<sub>2</sub> ħul-ĝal<sub>2</sub>-e šu-na ba-e-ni-in-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>

#### PRIJEVOD:

(41-55) Ĝeštin-ana je odgovorila Dumuzidu: „Moj brate, tvoj san nije dobar, ne govori mi više o njemu! Tvoj san nije dobar, ne govori mi više o njemu! Trska se diže za tebe, koja nastavlja rasti za tebe, to su razbojnici koji se diži protiv tebe iz zasjede. Jedna trska kojoj se trese stabljika, to je tvoja majka koja te rodila, koja odmahuje glavom za tebe. Dvojna trska, od koje je jedna trska odvojena, to smo ti i ja – bit ću odvojena od tebe. Visoka stabla koja se zajedno uzdižu u šumi ponad tebe, to su zli ljudi koji te hvataju unutar zidina. Ta voda koja je izlivena preko tvog svetog uglja, to znači da će tor postati kuća tišine. To što je poklopac s tvoje svete mješine maknut, to za tebe znači da će ga zli čovjek unijeti u svojim rukama.

**6.1.10. Enki i Ninhursag (ETCSL c.1.1.1.; t.1.1.1., 220-246)**

[220.](#) *<sup>d</sup>nin-ḥur-saĝ-ĝa<sub>2</sub>-ke<sub>4</sub> mu <sup>d</sup>en-ki nam-erim<sub>2</sub> ba-an-kud*

[221.](#) *i-bi<sub>2</sub> na-aĝ<sub>2</sub>-til<sub>3</sub>-la en-na ba-ug<sub>5</sub>-ge-a i-bi<sub>2</sub> ba-ra-an-bar-re-en*

[222.](#) *<sup>d</sup>a-nun-na-ke<sub>4</sub>-ne saḥar-ta im-mi-in-durun<sub>x</sub>(KU.KU)-ne-eš*

[223.](#) *ka<sub>5</sub>-a <sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub>-ra mu-na-da-ab-be<sub>2</sub>*

[224.](#) *ĝe<sub>26</sub>-e <sup>d</sup>nin-ḥur-saĝ-ĝa<sub>2</sub> mu-e-ši-tum<sub>2</sub>-mu-un a-na-am<sub>3</sub> niĝ<sub>2</sub>-ba-ĝu<sub>10</sub>*

[225.](#) *<sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub>-le ka<sub>5</sub>-a mu-na-ni-ib<sub>2</sub>-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>*

[226.](#) *za-e <sup>d</sup>nin-ḥur-saĝ-ĝa<sub>2</sub> mu-e-tum<sub>2</sub>-mu-un-nam*

[227.](#) *iri-ĝa<sub>2</sub> 2 ĝiš-gana<sub>2</sub> ga-ri-du<sub>3</sub> mu-zu ḥe<sub>2</sub>-pad<sub>3</sub>-de<sub>3</sub>*

[228.](#) *ka<sub>5</sub>-a su-ni 1-am<sub>3</sub> im-ma-an-peš<sub>5</sub>-peš<sub>5</sub>*

[229.](#) *siki<sup>?</sup>-ni 1-am<sub>3</sub> im-ma-an-bur<sub>2</sub>-bur<sub>2</sub>*

[230.](#) *igi-ni 1-am<sub>3</sub> šembizid bi<sub>2</sub>-in-ĝar*

*4 lines fragmentary*

[235.](#) *[nibru<sup>ki</sup>-še<sub>3</sub> mu]-ĝen-ne-en <sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub> [...]*

[236.](#) *[urim<sub>2</sub><sup>ki</sup>]-/še<sub>3</sub>\ mu-ĝen-ne-en <sup>d</sup>nanna [...]*

[237.](#) *[larsam<sup>ki</sup>]-še<sub>3</sub> mu-ĝen-ne-en <sup>d</sup>utu<sup>?</sup> [...]*

[238.](#) *[unug<sup>ki</sup>]-še<sub>3</sub> mu-ĝen-ne-en <sup>d</sup>inana X [...]*

[239.](#) *[...] X i<sub>3</sub>-me-a zi<sup>?</sup>-ĝu<sub>10</sub> mu-X-tum<sub>2</sub>-mu [...]*

[240.](#) *X X X [...]*

[241.](#) *<sup>d</sup>nin-ḥur-saĝ-ĝa<sub>2</sub> X [...]*

*3 lines fragmentary*

[245.](#) *[...] NE [...]*

[246.](#) *[...] BA NE<sup>?</sup> DU*

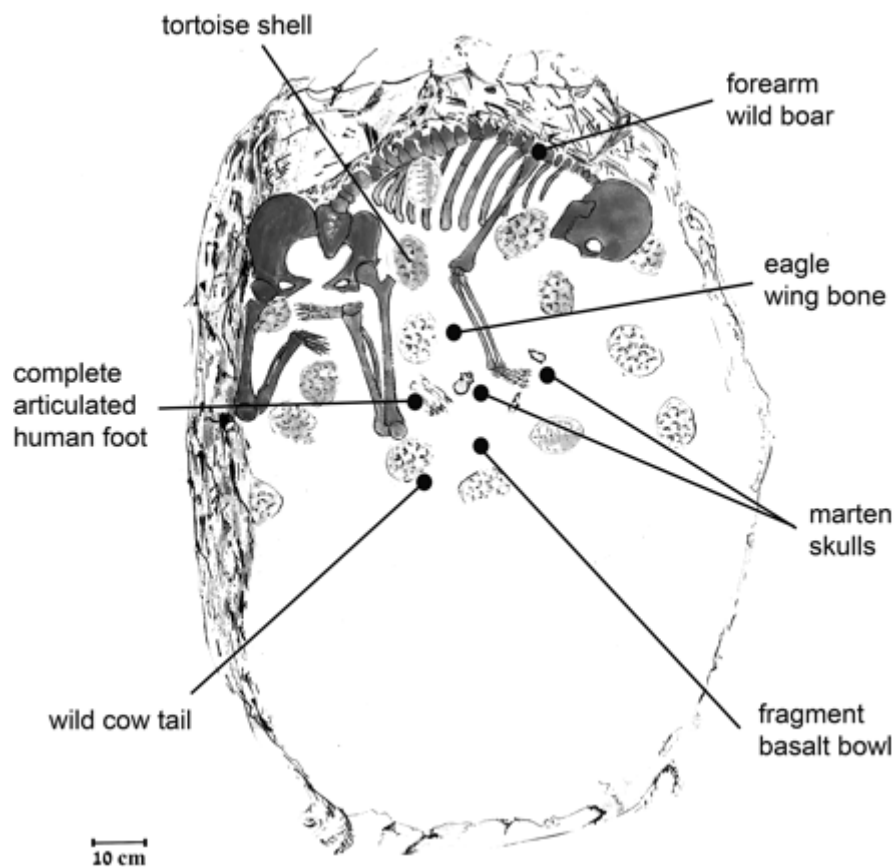
## PRIJEVOD:

[220-227](#). Ninḫursaĝa cursed the name Enki: "Until his dying day, I will never look upon him with life-giving eye." The Anuna sat down in the dust. But a fox was able to speak to Enlil: "If I bring Ninḫursaĝa to you, what will be my reward?" Enlil answered the fox: "If you bring Ninḫursaĝa to me, I shall erect two birch (?) trees for you in my city and you will be renowned."

[228-234](#). The fox first anointed his body, first shook out his fur (?), first put kohl on his eyes.  
4 lines fragmentary

[235-246](#). (The fox said to Ninḫursaĝa:) "I have been to Nibru, but Enlil ..... I have been to Urim, but Nanna ..... I have been to Larsam, but Utu ..... I have been to Unug, but Inana ..... I am seeking refuge with one who is ....."  
7 lines fragmentary

## 6.2. PRILOG II - ILUSTRACIJE



**Ilustracija 1. Umjetnička rekonstrukcija groba šamanke na lokalitetu Hilazon Tachtit (Grosman et al. 2008)**

Na ilustraciji se vidi raspored neobičnih priloga koji uključuju životinjske ostatke, ljudsko stopalo i fragment bazaltne zdjele.





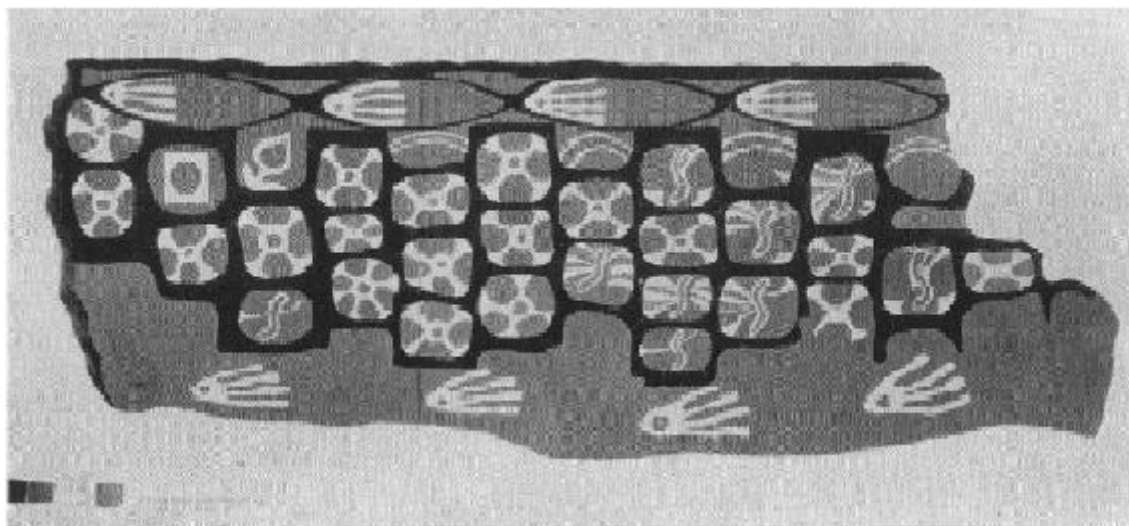
**Ilustracija 2. Fotografija T – stupa br. 18 s lokaliteta Göbekli Tepe, otkrivenog u proljeće 2010. godine (Schmidt 2010; Dietrich et al. 2012)**

Na stupu su vidljivi detalji odjeće, pojasa načinjenog od životinjskog krzna, te ljudske ruke. Postolje stupa ukrašeno je reljefima pataka. Jedno od tumačenja ukazuje da bi ovi stupovi mogli predstavljati prikaze šamana.



**Ilustracija 3. Prikazi zmija i škorpiona na stupovima na lokalitetu Göbekli Tepe (Dietrich et al. 2012)**

Divlje i opasne životinje najčešće su prikazane na stupovima pronađenim na Göbekli Tepeu, Međutim, ovdje su vidljivi i geometrijski prikazi poput motiva rešetke i cik-cak linija.



**Ilustracija 4. Mural na istočnom zidu prostorije E VI svetišta 8 na lokalitetu Çatal höyük (Mellaart 1963)**

Ovo je samo jedan od primjera brojnih murala na kojima su prikazane geometrijske forme. U ovom slučaju, riječ je o stiliziranim cvjetovima i dlanovima. Otisci ruku najčešće se pojavljuju u asocijaciji s geometrijskim formama poput mreže, cik-cak i dijamantnih lanaca. Prema Lewis Williamsu, ovakvi otisci ruku podsjećaju na gornjopaleolitičke otiske poznate iz špilja u Europi, a predstavljale bi membranu između svjetova i dokaz su kontakta sa svijetom duhova (Lewis Williams 2005, 120)



**Ilustracija 5. Mural na južnom zidu prostorije A III, svetišta 1 na lokalitetu lokalitetu Çatal höyük (Lewis Williams 2005)**

Na desnoj strani ovog murala nalaze se prikazi ljudi s lukovima i jeleni, dok se na desnoj strani nalaze plesači, s izuzetkom jednog čovjeka koji u rukama drži kružni objekt za koji Lewis Williams i Pearce smatraju da bi mogao biti bubanj (Lewis Williams 2005, 117)





**Ilustracija 6. Cilindrični pečat od kalcedona iz 8. stoljeća pr. Kr., kasnobabilonski ili novoasirski (BM, 104499)**

Na ovom cilindričnom pečatu prikazane su dvije antitetički postavljene figure, od kojih je desna ljudska koja prinosi žrtvu paljenicu, a lijeva u obliku ribe. Između njih nalazi se stablo s krošnjom u obliku rozete iznad kojega je krilati disk. Desno se nalaze pijetao i pas, a s obje strane nalazi se rozeta. Iznad ovog prikaza mogu se uočiti točke koje najvjerojatnije predstavljaju Plejade. Prikaz je zanimljiv kako zbog prikaza čovjekolike bradate ribe, liminalnog bića, tako i zbog prikaza Plejada.

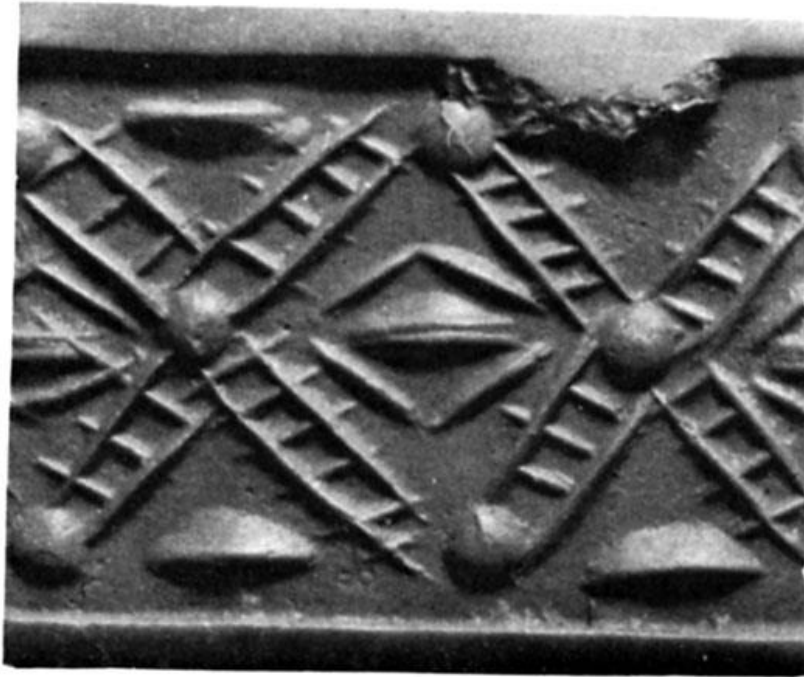


**Ilustracija 7. Cilindrični pečat s prikazom gazela i tri točke, Āemdet Nasr ili ranodinastičko razdoblje I (Mallowan 1947)**

ENTOPTIC PHENOMENA			SAN ROCK ART		COSO	PALAEOLITHIC ART			
			ENGRAVINGS	PAINTINGS		MOBILE ART		PARIETAL ART	
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
I									
II									
III									
IV									
V									
VI									

**Ilustracija 8. Šest formi entoptičkog fenomena u usporedbi sa špiljskom umjetnošću San i Coso naroda i špiljskom umjetnošću gornjeg paleolitika Europe (Lewis Williams et al. 1988)**

Sve prikazane forme moguće je pronaći i u mezopotamskoj umjetnosti, ponajviše na cilindričnim pečatima. Problem je isključivo u interpretaciji, da li te prikaze tumačiti kao entoptičke forme ili naprosto geometrijske prikaze koji mogu imati i druga značenja.



**Ilustracija 9. Cilindrični pečat iz Khafaje, razdoblje Đemdet Nasr (OICA IMD Kh. VI 368)**

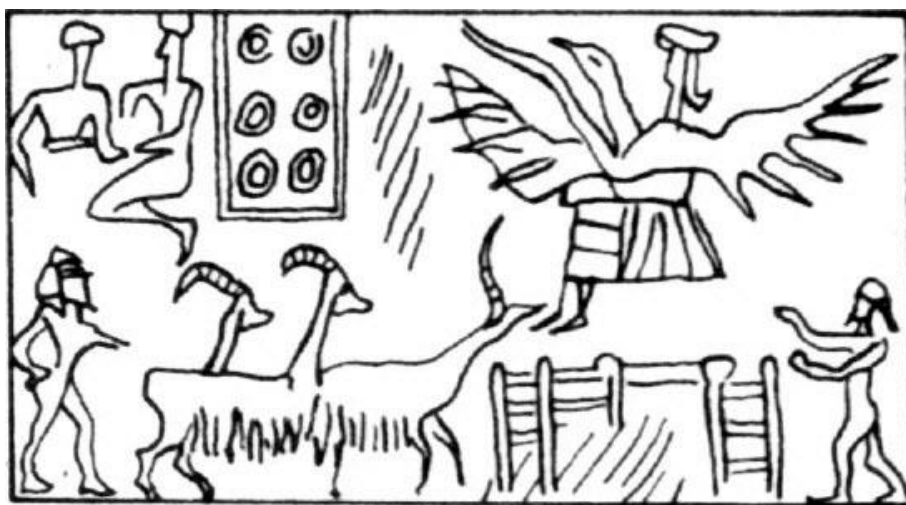
Prikaz na ovom cilindričnom pečatu mogao bi se tumačiti kao entoptik, no simbol ljestava u ovom slučaju predstavlja dublje značenje. Ljestve kao *axis mundi* predstavljaju membranu između svijetova koja omogućuje uspinjanje na Nebo.



**Ilustracija 10. Cilindrični pečat s prikazom stiliziranih ptica iz Khafaje, Đemdet Nasr razdoblje (OICA IMD Kh. VI 436)**



**Ilustracija 11. Cilindrični pečat s prikazom Etane koji leti na Nebo na orlu, kasnoakadsko razdoblje, oko 2250. godine pr. Kr. (BM, 89767)**



**Ilustracija 12. Prikaz Etane na akadskom cilindričnom pečatu pronađenom na području Dijale (OICA IMD, As. 31:664)**

Na cilindričnim pečatima Etana je uglavnom prikazan kako leti na Nebo na orlu, dok se ispod njega nalaze pastiri i životinje. Zanimljiv je prikaz 6 kružnica, koje vjerojatno imaju astralno simboličko značenje, ali se mogu povezati i s entoptičkim fenomenom i prvom fazom transa. Prikaz ljestava također ima simboličko značenje uspinjanja na Nebo.





**Ilustracija 13. Reljefni prikaz duha koji drži stabljike maka i stoji nasuprot Drveta svijeta ili Drveta života, palača Sargona II, Dur-Sharrukin (Albenda 2003)**





**Ilustracija 14. Reljefni prikaz liminalnog bića, čovjeka s glavom i krilima orla, palača Sargona II, Dur-Sharrukin (Albenda 2003)**



**Ilustracija 15. Cilindrični pečat novoasirskog razdoblja s prikazom rituala iscjeljenja (Ornan 2004)**

Na ovom cilindričnom pečatu osim prikaza rituala iscjeljenja, najzanimljiviji je prikaz božice Gule u obliku psa, te prikaz zvijezde kao Ištarinog simbola.

## **VII. BIBLIOGRAFIJA**

### **7.1. KRATICE**

BM = British Museum

CMAwRO = Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals Online

ETCSL = The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature

OICA IMD = Oriental Institute Chicago Archive, Iraq Museum Database

pSD = The Pennsylvania Sumerian Dictionary

## 7.2.LITERATURA

### **ABUSCH 1999**

Abusch, Tzvi. van der Toorn, Karel. *Mesopotamian magic – textual, historical and interpretative perspectives*. Groningen: Styx, 1999.

### **ALBENDA 2003**

Albenda, Pauline. „Dur-Sharrukin, the royal city of Sargon II, king of Assyria“ *Bulletin of The Canadian society for Mesopotamian studies* 38, 2003.: 5-13

### **ANIĆ 2002**

Anić, Šime. Klaić, Nikola. Domović, Želimir. *Rječnik stranih riječi: tuđice, posuđenice, kratice i fraze*. Zagreb: Sani-plus, 2002.: 1340

### **BAHN 2005**

Bahn, Paul G.. Patricia, Helvenston A.. *Waking the trance fixed*. Louisville: Wasteland press, 2005.

### **BAHN 2010**

Bahn, Paul G. *Prehistoric rock art: Polemics and progress*. Cambridge: University Press, 2010.

### **BAR-YOSEF 1998**

Bar-Yosef, Ofer. „The natufian culture in the Levant, threshold to the origins of agriculture“. *Evolutionary anthropology* 6 (5), 1998.: 159-177

### **BEHN 1986**

Behn, Pedro. „The use of opium in the bronze age in the eastern Mediterranean“ *Folia philologica* 109, 1986.: 193-197

**BIGGS 2005**

Biggs, D. Robert. „Medicine, surgery and public health in ancient Mesopotamia“. *Journal of Assyrian academic studies* 19, 2005.

**van BOUREN 1939**

van Bouren, Douglas. „The rosette in Mesopotamian art“ U: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 45, 1939.: 99-107

**van BOUREN 1939-1941**

van Bouren, Douglas. „The seven dots in Mesopotamian art and their meaning“ U: *Archiv für Orientforschung* 13, 1939-1941.: 277-289

**van BOUREN 1939-1941a**

van Bouren, Douglas. „Religious rites and ritual in the time of Uruk IV-III“ U: *Archiv für Orientforschung* 13, 1939-1941.: 32-45

**van BOUREN 1949**

van Bouren, Douglas. „The cylinder seals from Brak“ U: *Iraq* 11, 1949.: 59-76

**BOTTÉRO 1992**

Bottéro, Jean. *Mesopotamia: Writing, reasoning and the gods*. Chicago: University press, 1992.

**BOTTÉRO 2001**

Bottéro, Jean. „Magic and medicine“ U: *Everyday life in ancient Mesopotamia*. Edinburgh: University press, 2001.: 162-183

**BOTTÉRO 2001a**

Bottéro, Jean. *Religion in ancient Mesopotamia*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2001.

**DALLEY 1989**

Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

**DICKSON 2007**

Dickson, Keith. „Enki and Ninhursag: The trickster in paradise“. *Journal of Near Eastern studies* 66, 2007.: 1-32

**DIETRICH et al. 2012.**

Dietrich, Oliver et al. „The role of the cult and feasting in the emergence of neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey“ *Antiquity* 86, 2012.: 674-695

**van DIJK 2003**

van Dijk, Johannes. Geller, J. Markham. *Ur III incantations*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

**DOUBLEDAY 1999**

Doubleday, Veronica. „The frame drum in the Middle East: Women, Musical Instruments and Power“. *Ethnomusicology* 43, Illinois: University of Illinois Press, 1999.: 101-134

**DUBOIS 2009**

DuBois, Thomas A. *An introduction to shamanism*. Cambridge: University Press, 2009.

**DUCHESNE-GUILLEMIN 1981**

Duchesne-Guillemin, Marcelle. „Music in ancient Mesopotamia and Egypt“. *World archaeology* 12, 1981.: 287-297

**ELIADE 1968**

Eliade, Mircea. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1968.

## **EMBODEN 1995**

Emboden, William, A. „Art and artifact as ethnobotanical tools in ancient Near East with emphasis on psychoactive plants“. *Ethnobotany, Evolution of a discipline*, 1995.: 93-107

## **GROSMAN 2008**

Grosman, Leore. „Hilazon Tachtit Cave“ U: *New encyclopedia of archaeological excavations in the Holy land*, 5, 2008.: 1780-1782

## **GROSMAN et al. 2008**

Grosman, Leore et al. „A 12,000 year old shaman burial from the southern Levant (Israel)“ U: *PNAS* 105 (46), 2008.: 17665-17669

## **HALIFAX 1990**

Halifax, Joan. „The shaman's initiation“ *ReVision* 13, 1990.: 53-59

## *Herodot 2007*

Herodot. *Povijest*. Preveo: Škiljan, Dubravko. Zagreb: Matica hrvatska 2007.

## **HODDER 2002**

Hodder, Ian. „Ethics and archaeology: The attempt at Çatal höyük“. *Near eastern archaeology* 65, 2002.: 174-181

## **HODDER 2010**

Hodder, Ian, ur. *Religion in the emergence of civilization – Çatal höyük as a case study*. Cambridge: University press, 2010.

## **HOROWITZ 1998**

Horowitz, Wayne. *Mesopotamian cosmic geography*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.

**KARAVANIĆ/JANKOVIĆ 2009**

Karavanić, Ivor. Janković, Ivor. *Osvit čovječanstva – počeci našega biološkog i kulturnog razvoja*. Zagreb: Školska knjiga, 2009.

**KARAVANIĆ 2012**

Karavanić, Ivor. *Prapočetci religije*. Zagreb: Školska knjiga, 2012.

**KLAIĆ 1987**

Klaić, Bratoljub. *Rječnik stranih riječi: tuđice i posuđenice*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1987.: 1287

**KRIKORIAN 1975**

Krikorian, Abraham D. „Were the opium poppy and opium known in the ancient Near East?“ *Journal of the history of biology*, 8, 1975: 95-114

**KURTOVIĆ 2005**

Kurtović, Šefko. „Hamurabijev zakonik“. U: *Hrestomantija opće povijesti prava i države – I. knjiga, Stari i srednji vijek*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, 2005.

**LAUFER 1917**

Laufer, Berthold. „Origin of the word shaman“. *American Anthropologist* 19, 1917.: 361-371

**LEROI-GOURAN 1968**

Leroi – Gouran, Andre. *Religije prehistorije: paleolit*. Zagreb: Naprijed, 1968.

**LEWIS-WILLIAMS 1997**

Lewis-Williams, J.D. „Harnessing the Brain: Vision and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe“ U: *Memoirs of California Academy of Sciences* 23, 1997.: 321-342

**LEWIS-WILLIAMS et al. 1988**

Lewis-Williams, J. D. Dowson, T. A. Bahn, G. Paul et al. The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art“ U: *Current Anthropology* 29, 1988.: 201 – 245

**LEWIS-WILLIAMS/CLOTTE 1998**

Lewis-Williams, David. Clottes, Jean. *The shamans of prehistory – trance and magic in the painted caves*. New York: Abrams, 1998.

**LEWIS-WILLIAMS 2005**

Lewis-Williams, David. Pearce, David. *Inside the neolithic mind*. London: Thames & Hudson, 2005.

**MALLOWAN 1947**

Mallowan, M. E. L. „Excavations at Brak and Chagar Bazar“. *Iraq* 9, 1947.: 1-87 + 89-259

**MARJANIĆ 2005**

Marjanić, Suzana. „Vještice psihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao mogući aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa)“ *Stud. Ethnol. Croat.* 17, 2005.: 111-169

**MATTHEWS 1997**

Matthews, Donald M. *The early glyptic of Tell Brak: Cylinder seals of third millenium Syria*. Fribourg, Switzerland: University Press Fribourg Switzerland Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1997.

**MELLAART 1963**

Mellaart, James. „Excavations at Çatal höyük: second preliminary report“. *Anatolian studies* 13, 1963.: 43-103

**MILIČEVIĆ-BRADAČ 2002**

Miličević-Bradač, Marina. „Vučedolska golubica kao posuda“. *Opuscula archaeologica* 26, 2002.: 71-98



**NAMBA-WALTER 2004**

Namba-Walter, Mariko. Neumann-Friedman, Eva Jane. *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices and culture*. Santa Barbara: ABC – CLIO, Inc.: 2004.

**NICHOLSON 1987**

Nicholson, Shirley., ur. *Shamanism: an expanded view of reality*. Wheaton: Theosophical Pub. House, 1987.

**ORNAN 2004**

Ornan, Tallay. „The goddess Gula and her dog“. IMSA 3, 2004.: 13-30

**PEARSON 2002**

Pearson, James. *Shamanism and the Ancient Mind: A Cognitive Approach to Archaeology*. Oxford: Rowman Altamira, 2002.

**PRATT 2008**

Pratt, Christina. *An encyclopedia of shamanism*. New York: The Rosen publishing group, 2007.

**RADENKOVA et al. 2011**

Radenkova, J. et al. „Psychoactive substances in different cultures and religious practices“ *Acta medica bulgarica* 38, 2011.: 122-130

**RAGUŽ 2006**

Raguž, Krešimir. „Veza trgovine i religije u pretpovijesti“ U: *Trgovina i razmjena u pretpovijesti*. Zagreb: Arheološki muzej u Zagrebu, 2006.: 97-105

**RAPPENGLÜCK 1999**

Rappenglück, Michael. „Paleolithic timekeepers looking at the golden gate of the ecliptic: The lunar cycle and the Pleiades in the cave of La-Tête-du-Lion (Ardèche, France) – 21 000 BP“ *Earth, Moon and planets* 85-6, 1999.: 391-404

#### **RAPPENGLÜCK 2007**

Rappenglück, Michael. „Cave and cosmos – a geotopic model of the Earth“ U: Lights and shadows in cultural astronomy, Zedda et al., ur. Isili: Associazione archeofila sarda, 2007.: 241-249

#### **RAWLINSON 2005**

Rawlinson, George. *The seven great monarchies of the ancient eastern world – Vol. 5, Persia*. Project Gutenberg editions, ebook, [www.gutenberg.net](http://www.gutenberg.net), 2005.

#### **REBIĆ 2002**

Rebić, Adalbert, ur. *Opći religijski leksikon: A-Ž*. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, 2002.: 922

#### **RUCK I HOFFMAN 2011**

Ruck, Carl. Hoffman, Mark. *Mushrooms, myth & Mithras – The drug cult that civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.

#### **SANDARS 1971**

Sandars, N.K. *Poems of Heaven and Hell from ancient Mesopotamia*. London: Penguin books, 1971.

#### **SCHMIDT/PETERS 2004**

Schmidt, Klaus. Peters, Joris. „Animals in the symbolic world of pre-pottery neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment“ U: *Anthropozoologica* 39, 2004.: 179-218

#### **SCHMIDT 2006**

Schmidt, Klaus. „Animals and a headless man at Göbekli Tepe“ U: *NEO-LITHICS* 2, 2006.: 38-40

#### **SCHMIDT 2010**

Schmidt, Klaus. „Göbekli Tepe – The stone age sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs“ U: *Documenta Praehistorica* 37, 2010.: 239-256

**SCURLOCK 2006**

Scurlock, JoAnn. *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

**SHUSHAN 2009**

Shushan, Gregory. *Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism and near-death experience*. London: Continuum international publishing group, 2009.

**SOLOMON 1999**

Solomon, Anne. 2013. „Meanings, models and minds: a reply to Lewis-Williams“. *The South African archaeological bulletin* 54, 1999.: 51-60

**STADHOUDERS 2011**

Stadhouders, Henry. „The pharmacopoeial handbook Šammu Šikinšu – an edition“. *Journal des médecines cunéiformes* 18, 2011.: 3-51

**STADHOUDERS 2012**

Stadhouders, Henry. „The pharmacopoeial handbook Šammu Šikinšu – a translation“. *Journal des médecines cunéiformes* 19, 2012.: 1-21

**SURIANO 2013**

Suriano, Matthew. „Historical geography of the ancient Levant“. U: *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant c. 8000 – 332 BCE*. Oxford: University Press, 2013.

**TEALL 2013**

Teall, K. Emily. „Medicine and doctoring in ancient Mesopotamia“. *Grand Valley journal of history* 3, 2013.

**TEŽAK-GREGL 2011**

Težak-Gregl, Tihomila. *Uvod u prapovijesnu arheologiju*. Zagreb: Leykam international, 2011.

**THOMPSON 1923**

Thompson, Campbell R. *Assyrian medical texts – From the originals in the British Museum*. London: Humphrey Milford/Oxford University Press, 1923.

**THOMPSON 1924**

Thompson, Campbell R. et al. „Assyrian medical texts“ *Bulletin of the School of Oriental and African studies* 3, 1924.: 1-34

**THOMPSON 1930**

Thompson, Campbell R. „Assyrian prescriptions for treating bruises or swellings“. *The american journal of semitic languages and literatures* 47, 1930.: 1-25

**THOMPSON 1937**

Thompson, Campbell R. „Assyrian prescriptions for the head“. *The american journal of semitic languages and literatures* 54, 1937.: 12-40

**van der VEEN 2008**

van der Veen, Peter. „The „seven dots“ on Mesopotamian and southern Levantine Seals – an overview“. U: *Zahl Sieben*, 2008.: 11-22

**VUKELIĆ 2012**

Vukelić, Deniver. „Problemi identifikacije i identiteta u hrvatskih „šamana“ s kraja 20. i početka 21. stoljeća“ *Studia ethnologica Croatica* 24, 2012.: 167-194

**WILSON 2005**

Wilson, Kinnier James. „The assyrian pharmaceutical series URU.AN.NA : MAŠTAKAL“ *Journal of Near Eastern studies* 64, 2005.: 45-52

**WINKELMAN 1990**

Winkelman, Michael James. „Shamans and other „magico-religious“ healers: a cross-cultural study of their origins, nature and social transformations“. *Ethos* 18, 1990.: 208-352

**WINKELMAN 2010**

Winkelman, Michael. *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara: Praeger Press, 2010.

**ZUARDI 2006**

Zuardi, Antonio Waldo. „History of cannabis as medicine: a review“. *Revista Brasileira de Psiquiatria* 28, 2006.: 153-157